





Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

PSALMENSTUDIEN

I. ÄWÄN UND DIE INDIVIDUELLEN KLAGEPSALMEN

VON
SIGMUND MOWINCKEL

(VIDENSKAPSELSKAPETS SKRIPTER. II. HIST.-FILOS. KLASSE 1921. No. 4)



KRISTIANIA
IN KOMMISSION BEI JACOB DYBWAD
1921

S
430
187
1921
V, 1

~~DM3~~
~~M871~~
~~v.~~

Fremlagt i fællesmøtet den 5. decbr. 1919.

INHALT.

Vorbemerkung	Seite V
Kap. I. Zur Seele des Wortes hinein	I
1. Aun und Auntäter. Der Ausgangspunkt	I
a) Die übliche Deutung des Wortes.	1
b) Die Frevler und die Auntäter	2
c) Der Ausgangspunkt der Untersuchung	5
2. Die Auntäter als Mörder	5
3. Die Auntäter als Räuber und Eigentumsentwender	8
4. Aun als Krankheitsursache	9
5. Aun als Wahrsagekunst, bzw. -Mittel	12
6. Das geheimnisvolle und heimtückische Treiben der Auntäter	14
7. Die Zunge und das Machtwort als Mittel des Aunmannes	15
a) In Psalmen, die das Wort 'aun erwähnen	15
b) In einigen anderen Psalmen	19
8. Der Auntäter und die Macht	20
9. Handgriffe und andere äußere Aunmittel	24
10. Aun = Zauber	29
11. Die Ethymologie	30
Kap. II. Entfaltung	33
1. Allgemeine Bedeutung	33
2. און = durch Zauber gestiftetes Unheil und Verderben	34
3. און = Unheil, Verderben überhaupt	34
4. Zauberei als Typus der Gottesfeindschaft und Sünde	35
5. און als Bezeichnung der illegitimen Kulte	38
6. Zauberei als „Lüge“ und „Blendwerk“	39
a) „Lüge“, „Trug“ usw. als Synonyme zu און	39
b) Als Termini der Abgötterei	40
c) Als Termini des Zaubers	41
d) Erklärung des Sprachgebrauchs; die Erfahrung. Sünde = Nichtigkeit	46
e) און; און	50
Kap. III. Ergebnisse betreffs des Zaubers im israelitischen Volksglauben	59
1. Was ist Zauber?	59
2. Ergebnisse	64
a) Zusammenfassung des I. Kapitels	64
b) Bund des Aunmannes mit der Scheol und den Dämonen	65
c) Dämonen in den Psalmen	67
Kap. IV. Die Feinde in den individuellen Klagepsalmen	76
1. Die übliche Problemstellung	76
2. These. Die Feinde sind die Zauberer	77
a) In den Aunpsalmen	77
b) In den Klagepsalmen überhaupt	81

	Seite
3. Der Analogiebeweis: Die Feinde in den babylonischen Klagepsalmen	81
a) Einleitendes	81
b) Krankheit	82
c) Die Ursachen der Krankheit; Dämonen und Zauberei	85
d) Die Zauberer als „Feinde“	91
e) Ergebnisse und Schlußfolgerungen	94
4. Die direkten Beweise	95
a) Die Übereinstimmung der übrigen Klagepsalmen mit den Aunpsalmen	95
b) Der Einzelne und die vielen Feinde	96
c) Der Unterschied zwischen den individuellen und den kollektiven Klagepsalmen	97
d) Die Feinde und die Krankheit	98
e) Feindschaft und Verhöhnung	103
f) Gegen die herrschende Auffassung der Feinde	111
g) Die Frommen, die Armen und die Bedrückten in den Klagepsalmen	113
h) Übersicht über die über Feinde klagenden individuellen Psalmen	122
5. Die Feinde in den individuellen Dankpsalmen	124
a) Klagepsalmen und Dankpsalmen	124
b) Der Bestand	125
c) Die Feinde	128
Kap. V. Die individuellen Klagepsalmen als Kultpsalmen	134
1. Hat es kultische individuelle Klagepsalmen gegeben?	134
2. Die These. A priori und ex analogia	137
3. Spuren der kultischen Bestimmung in den Klagepsalmen	140
a) Der Tempelbesuch	140
b) Reinigungsriten	141
c) Orakelgebung	145
d) Orakel in Wortlaut	147
e) Sonstige Spuren der Orakelgebung	149
f) Priesterliche Zusage	154
g) Die Inkubation	154
4. Zur religiösen Wertschätzung der Klagepsalmen	157
Kap VI. Das Ende der kultischen Krankenheilungsriten	160
1. Die Umdeutung der individuellen Klagepsalmen	160
a) Der Bestand	160
b) Untersuchung der Stellen	161
2. Die Ursachen der Umdeutung	166
Nachträge und Berichtigungen	168
Register	176

Abkürzungen.

AO = Der alte Orient.

BHK = Biblica Hebraica, ed. Kittel.

NO = die offizielle norwegische Bibelübersetzung.

NTT = Norsk teologisk tidsskrift.

PRE = Hauck's Protestantische Realensyklopädie³.

RG = Religion in Geschichte und Gegenwart.

TM = der massoretische Text.

ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

VORBEMERKUNG.

Zu der hier vorgetragenen und begründeten Auffassung des Wortes *āwān* und der individuellen Klagepsalmen bin ich vor mehr als zehn Jahren nach der Lektüre der ZIMMERN-schen Übersetzungen babylonischer Psalmen gekommen. Mündlich habe ich schon seit einigen Jahren diese Auffassung meinen theologischen Freunden und den Studenten vorgetragen — siehe A. FRIDRICHSEN, Hagios-Qadoš (Videnskapsselskapets Skr. II. Hist.-Filos. Klasse. 1916. No. 3), Kristiania 1916, S. 68. Hier habe ich sie zum ersten Male nach allen Seiten hin geprüft und begründet¹.

Meine Auffassung der Psalmen steht, wie man leicht sieht, auf dem Boden der Arbeiten GUNKELS. Wie der Leser aber ansehen wird, halte ich es für notwendig, das Neue bei GUNKEL von seiner Gebundenheit an den älteren Ansichten zu befreien. Man muß über GUNKEL hinausgehen, wenn man die individuellen Klagepsalmen recht verstehen will; man muß GUNKEL gegen GUNKEL ausspielen. —

Zwei Dinge sind hier von Nöten.

Zunächst muß man die Bedeutung des Kultes in der Religion vollaufwändigen können, und nicht, wie die protestantischen Theologen so geneigt sind, geringschätzig von der Kultreligion als von einer der ethischen und persönlichen Religion absolut entgegengesetzten Art sprechen.

Sodann muß man sich in die Weltanschauung und die Denkweise des primitiven Menschen — man nenne ja nicht das Wort primitiv mit irgendwelcher Geringschätzung — sympathetisch und verständnisvoll versenken.

Was ich in dieser Hinsicht zu leisten vermag, das verdanke ich V. GRÖNBECH. In seinem groß angelegten und geistreich durchgeführten

¹ Schon ehe die Drucklegung anfangen konnte, erschien JOHANNES PEDERSEN, Israel I—II, Pio, Köbenhavn 1920. Dort hat der Verf., S. 336; 350 ff., ganz dieselbe Auffassung des Wortes *āwān* und der damit bezeichneten Sache geltend gemacht, wie die hier vertretene. Es ist mir nicht bekannt, ob JOHS. PEDERSEN unabhängig von mir zu seiner Auffassung gekommen sei, oder ob meine obengenannte Notiz in FRIDRICHSENS Buch, auf die er S. 423 verweist, ihm die erste Anregung gegeben habe. Jedenfalls sehe ich in diesem Zusammentreffen eine Bestätigung der Richtigkeit meiner Auffassung. [Korrekturzusatz].

Werke *Vor Folkeæt i Oldtiden*, 4 Bd., Köbenhavn 1901—1912, ist es ihm gelungen, die primitive Welt- und Lebensanschauung und -Führung als eine geschlossene Einheit von großer logischer Energie und auf allerursprünglichste Erfahrung der Wirklichkeit aufgebaut nachzuempfinden und nachzuweisen. Wir haben es hier meiner Ansicht nach mit einer der bedeutungsvollsten Leistungen auf dem Gebiete der Religions- und Kulturwissenschaft zu tun. Es ist schon seit einiger Zeit mein Bestreben gewesen, für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte einigen Nutzen von diesem Werke zu ziehen¹.

Da habe ich bei den Psalmen eingesetzt, weil GUNKEL eine besondere Liebe zu diesen Dichtungen in mir erweckt hat. —

Ich bitte, die Nachträge zu berücksichtigen.

¹ Dieselbe Betrachtungsweise hat nun JOHS. PEDERSEN in seinem glänzenden Buche *Israel I—II* auf Israel angelegt und durchgeführt. Hier ist die israelitische Volkspsyche zum ersten Male richtig verstanden und dargestellt worden. [Korrekturzusatz].

30. Septbr. 1919.

KAP. I. DER WEG ZUR SEELE DES WORTES.

1. Aun und Auntäter. Der Ausgangspunkt.

a) Die Behandlung, die bis jetzt die semitischen und hebräischen Lexikographen dem in den Psalmen so häufig vorkommenden Worte און *'āun*, oder in ursprünglicher Aussprache *'aun*, haben zu Teil werden lassen, ist ein vorzügliches Beispiel der Ohnmacht, die die rein »sprachliche« Methode, die mit modernen wissenschaftlichen Kategorien ohne wirkliches intimes Sichhineinleben in die Denkweise und Kultur eines »primitiven« Volkes, einem so »kulturgesättigten« Worte gegenüber ergreifen muß — einem Worte, dessen ganzer Inhalt und Seele von einer Denkweise und einer Kultur bestimmt ist, die vor allem andersartiger als die unsrige ist. An einem Begriff wie diesem muß der Sprachforscher, der nach den Methoden des sprachwissenschaftlichen Rationalismus sucht, notwendig scheitern; es ist Sache der Kulturforscher, der Primitivologen, hier beizutreten. Und kein alttestamentlicher Theologe, der nicht zugleich Kulturhistoriker und Primitivologe ist, darf je hoffen, den Inhalt eines solchen Wortes zu erfassen, weil kein einziger der Gesichtspunkte, die er als Exeget und Theologe für seine Betrachtung wählen mag, den nötigen Überblick leisten kann.

Will man wissen, was dem alten Hebräer in dem Worte *'aun* lag, so muß man zunächst als einer der alten Orientalen fühlen und denken; man muß wissen, was ihnen die größte Gefahr des Lebens war, und wo die Kraft zu finden war, die diese Gefahr abwehren konnte. Man muß weiter eine jedenfalls vorläufige Ahnung davon erhalten haben, auf welchem Platz im Leben die Klagepsalmen des Psalters gehören — was jetzt den Exegeten verborgen ist, selbst GUNKEL, der doch als der erste einen Zipfel des Schleiers gehoben hat. Ferner muß er die babylonischen und assyrischen Psalmen dieser Art kennen und die Denkweise, auf der sie fußen, verstehen; und besonders wichtig ist es, daß er sich von der gewöhnlichen theologischen und rationalistischen Geringschätzung der Kulthandlungen und der Zwecke, mit denen diese Psalmen verbunden sind, frei macht, eine Geringschätzung, die sich in dem in dieser Verbindung dummen Worte »Magie«

Dtn. 32. 21. Er hat in unmenschlicher Torheit und Blindheit, in Verzweiflung oder sonstwie, die Verbindung mit Gott abgebrochen. Er leugnet zwar nicht Gottes Existenz, wohl aber sein tatkräftiges Eingreifen, seine Aktivität, seine Macht und seinen guten Willen, den Menschen zu helfen. Daher sagt er zu dem Frommen: »Wo ist nun dein Gott?«, Ps. 42, 11; er sagt zu sich selbst: »Gott ist nicht hier«, er greift nicht ein, Ps. 14, 1 = 53, 2, er spricht: »Gott vergißt es [für immer]! Er verbirgt sein Gesicht und sieht nichts«, Ps. 10, 11. Ja noch frecher zeigt er sich, Ps. 36, 2:

Es spricht^c der Frevler 'bei sich': 'Ich hab' keine Furcht vor Gott¹.

Damit hat er aber die Verbindung mit der Kraftquelle, der Lebensquelle, der Glücksquelle abgebrochen — und wenn man den Primitiven verstehen will, so nehme man diese »Kraft« ganz buchstäblich: ohne die Verbindung mit der im Kulte sich mitteilenden göttlichen Kraft ist es physisch und moralisch unmöglich, überhaupt zu existieren —; denn Gott ist »die Quelle des Lebens«, nur »in seinem Lichte sehen wir Licht« d. h. Glück und menschenwürdiges Leben, Ps. 36, 10.

Diese Kraftquelle gehört der Gesellschaft; nur durch die Verbindung mit der Gesellschaft hat der einzelne Teil an ihr. Wer sich von ihr losgesagt hat, der hat damit auch die Verbindung mit der Gesellschaft, mit seiner Sippe und seinem Volke abgeschnitten; der *rāšā'* hat sich selbst »entfremdet« — schon von Geburt an, wie Ps. 58, 4 übertreibend sagt. Er ist ein Entsippter und ein Entrechteter geworden — er ist »*ullagr*«, wie es im altnordischen heißt. Er ist »der Ausgestoßene aus dem Lande«, dessen Vater der Gerechte nicht einmal als eine würdige Gesellschaft für seine Heerdenhunde achtet, und dessen elendes, unmenschliches Leben Hiob 30, 1 ff. schildert. Er steht außerhalb der heiligen Ordnungen, des Ethos, des Schutzes der Gesellschaft.

Das Ich des primitiven Menschen besteht nur als Teil des — oder sagen wir besser: in Identität mit dem — »Groß-Ich« der Gesellschaft. Der Ausgestoßene fällt daher sowohl der moralischen und psychischen, als der physischen Auflösung und dem Untergange anheim. Er hat kein Ich mehr. Er hat den festen Halt im Leben verloren; innerlich ist er schon leer, äußerlich steht sein Fall bevor und wird früher oder später, aber sicher, eintreten. Er ist mit Notwendigkeit ein Schuft, ein Schurke, weil ein

¹ Statt פִּשְׁעֵי sprich פִּשְׁעִי und streiche es als Variante zu רִשְׁעִי; streiche ebenso לִי, der, um den glossierten Text einen grammatischen Sinn zu geben, hinzugefügt ist. So erhält man das Metrum des Psalms (Doppeldreier). L. ferner לְבִי, s. BHK, und עֵינֵי.

Mensch ohne Ich keine Moral hat; er hat ja keine Gottesfurcht; Moral und Recht und Wahrheit ist nur innerhalb des heiligen Schutzes der Gesellschaft zu denken.

Zudem kommt, daß ein Mensch, der seine Verbindung mit der Quelle der Lebens verloren hat, notwendig versuchen muß, andere Kraftquellen zu gewinnen, irgendwie einen neuen Halt in einer neu zu schaffenden Wirklichkeit — die alte ist verloren — zu gewinnen. Denn er ist ja leer, nichts, schier nichts, hält ihn nunmehr aufrecht. Der *rāšā*^c versucht es daher gelegentlich, auf anderen Dingen zu vertrauen, etwa »auf sein Vermögen und seine Macht«, Ps. 52, 9 — was in diesen Worten liegt, werden wir unten I, 8 sehen — fällt aber dabei den bösen Mächten des Lebens anheim; als Jahwā's Geist Saul verlassen hatte und er ein *rāšā*^c geworden war, so stürzte sich ein böser Geist von Jahwā auf ihn, I Sam. 16, 14; als er die Verbindung mit Jahwā verloren hatte, griff er zu den unreinen Schadengeistern des Totenreiches. So ist der *rāšā*^c nicht nur leer, er ist voll von schädlichen Kräften, vgl. Mt. 12, 43—45; er wird von innen heraus aufgelöst, zerstört. Er ist im wahren Sinn des Wortes ein »skademann« (altnord. *skæmaðr* = *skadamaðr*¹⁾), ein »Schadenmann«, hebr. אִישׁ בְּלִיעָל, Spr. 6, 12, sich selbst und den anderen gefährlich. Die Hilfsmittel, zu denen er greift, machen nur seinen endlichen Sturz um so sicherer, mag er sich auch eine Weile scheinbar aufrecht erhalten, ja sogar blühen. Er fällt dem plötzlichen Verderben anheim, er muß mit Naturnotwendigkeit zu Grunde gehen, vgl. Ps. 52; 37 — erstens weil die Abwesenheit der göttlichen Kraft, die in Sitte und Glauben der Gesellschaft liegt, und das Vertrauen auf schädliche Mächte ihn von innen heraus zerstören, und zweitens weil Jahwā über ihn eine furchtbare Rache nehmen wird²⁾. — So entspricht *rāšā*^c ziemlich genau dem was die alten Nordgermanen *nidingr* nannten³⁾.

¹⁾ Heimskringla, Olaf Trygvason saga, kap. 96.

²⁾ Dieser letzte Gedanke ist im A. T. der hervortretende; ersterer liegt mehr im Hintergrunde und verrätet sich als ein religionsgeschichtliches Überbleibsel; er ist jedoch der ursprünglichere und der echtere. Er zeigt sich noch in der fast naturnotwendigen Art und Weise, in der der Untergang des *rāšā*^c geschildert wird; auch in Pss. wie 52 und 37 wird es eigentlich sehr selten gesagt, daß es Jahwā ist, der seinen Untergang herbeiführt; vielmehr heißt es, daß Jahwā lachend seine Stunde erwartet und weiß, daß sie kommen wird, 37, 13.

³⁾ Daß רשע vielleicht an den meisten Stellen, z. B. sehr häufig bei Ezechiel, als polemisches Schimpfwort gebraucht wird, um Menschen zu bezeichnen, die in Wirklichkeit gar keine *rāšā*^cim sind, sondern einfach Religiöse abweichender Observanz oder Efers, soll nicht in Abrede gestellt werden.

Zu diesen *ršā'im* gehören nun die *po'ale 'aun*; *'aun* ist eine typische Wirksamkeit, bzw. ein typisches Hilfsmittel der *ršā'im*. Auf dem Hintergrunde dieser Andeutungen müssen wir versuchen, das Wesen und Wirken des Aun-Mannes zu bestimmen.

c) Den Ausgangspunkt bildet füglich der Umstand, mit dem auch GES.-BUHL¹⁶ anfängt, daß **אָן** an einer Reihe von Stellen irgend ein Unheil bezeichnet, das über einen anderen gebracht wird. Der Aun-Mann **אִישׁ-אָן** ist ein »Schadenmann«, **אִישׁ בְּלִיעַל**, Spr. 6, 12, d. h. nicht ein »schlechter Mann« (so z. B. GES.-BUHL), sondern ein Verderben, Unheil bringender Mann. Nach dem Zusammenhange muß *'aun* häufig entweder irgendeine Art von Unheil oder Schaden, der anderen gemacht wird, oder irgend etwas wodurch das Unheil gemacht wird, bezeichnen. Wir nennen vorläufig Ps. 55, 4; 56, 3—7; 64, 2—6, Jes. 32, 6 ff., Mika 2, 1 f., verweisen übrigens auf die Lexika und auf die Übersicht unten II 2.

Nun würde es indessen sehr verfehlt sein, wenn wir sagen würden, daß **אָן** auf diesen Stellen ohne weiteres Unheil oder Schade *bedeutet*; schon die häufigen Hinweise auf die Zunge als das Mittel und die Verborgenheit als die Wirkungsweise des **אָן** zeigen, daß hier von einer bestimmten Art Unheil oder von Unheil, die auf einer bestimmten Weise gestiftet sind, die Rede ist, die aber näher zu bestimmen der Zusammenhang an den genannten Stellen nicht klar genug ist.

Wir müssen somit versuchen, das Ding von verschiedenen Seiten hier anzufassen.

Hier sei nun bemerkt, daß *'aun* in einer merkwürdig unbestimmten Weise gebraucht wird, bald in weiterem, bald in engerem Sinne. An den meisten Stellen (z. B. Mika 2, 1 f.) scheint es, als ob *'aun* das ganze beschriebene böse Tun überhaupt, sowohl die Handlungen als das bezweckte Resultat, bezeichnet, bzw. darüber ein Urteil fällt; an anderen Stellen (z. B. Jes. 32, 6 f.) ist *'aun* deutlich ein Mittel zum Zweck, eine (böse) Art von Handeln, durch die ein moralisch schlechtes Resultat erreicht werden soll. Es ist a priori anzunehmen, daß der weitere Gebrauch des Wortes der ungenauere ist. Vgl. etwa »Schwindel« zunächst von den gebrauchten Mitteln und der Handlungsweise, dann aber auch von dem durch Schwindel erreichten Resultat.

2. Die Auntäter als Mörder.

Eine Reihe von Stellen klären uns nun über den Zweck des Aun-tuns auf. Von denen gibt es viele, die das Töten des Betreffenden, gegen den *'aun* gemacht wird, als den Zweck bezeichnen — jedenfalls hat das

unglückliche Opfer der Auntäter diese Auffassung der Sache. Synonym **פְּלֵי אֹן** steht in solchen Fällen **אִישׁ דָּמִים**, Ps. 5, 6; 59, 3; 55, 24, vgl. V. 4 11; **עֲרִיץ**, Jes. 29, 20; synonym **אֹן** stehen **דָּם** Hos. 6, 8; **חָמָם** Hab. 1, 3; Jes. 59, 4, 6; **תּוֹדֵה** Ps. 10, 7; **שׂוֹדֵד** Hab. 1, 3.

*Wer tritt für mich hin wider Frevler, wer stellt sich gegen Auntäter
für mich?*

Wenn Jahwä meine Hülfe nicht wäre, schier läg' ich im (Lande der) Stille

sagt der Dichter von Ps. 94, 16 f. Und noch deutlicher schildert er das Treiben der Bösewichte V. 3—6:

*Wie lange sollen Frevler, Jahwä, wie lange sollen Frevler triumphieren?
Strömen lassen sie zügellose Worte, alle Auntäter spielen den Meister.*

*Dein Volk sie mißhandeln, Jahwä, dein Erbtum bedrücken sie,
sie würgen Witwe und Fremdling und schlagen die Waisen tot.*

Ob 'aun hier ein Mittel zum Töten ist, oder die ganze böse Handlung nach ihrer moralischen Seite charakterisiert, ist nicht deutlich zu ersehen.

Daß aber diese Frevler und Auntäter keine äußere Feinde und Tyrannen sind, geht klar genug aus V. 8 hervor, wo der Dichter sie folgendermaßen anredet: »Merk't's euch, ihr Toren im Volke«. Diejenigen Exegeten, die in den »Toren im Volke« andere als die Frevler oben, etwa die neutrale Zwischenpartei im Streite der Makkabäerzeit sehen, täten besser zu untersuchen, wer die in V. 7 Redenden sind, denn eben diesen wird in V. 8 auf ihre Rede geantwortet:

Sie denken: nicht sieht es Jahwä, nicht achtet's der Gott Jakobs;

so spricht keine noch so kleingläubige Zwischenpartei, so spricht eben der **נָבִל** im Volke, vgl. oben I 1. Wer aber im A. T. die Toren und die Verrückten sind, das hätte man den Exegeten nicht zu erzählen brauchen sollen. Der Psalm spricht somit von den Frevlern und Auntätern im Volke, die die übrigen Volksmitglieder durch ihr Aun-tun töten und morden.

In Ps. 5, 6 f ist ein **פְּעַל אֹן** dasselbe wie ein **אִישׁ דָּמִים**, ein Mörder. Nach Jes. 59, 4 f. sind diejenigen »die 'aun gebären«, Leute die »Basiliskeneier ausbrüten und Spinnenfäden weben¹; wer von ihren Eiern ißt, der stirbt; wenn man es spaltet, kommt eine Otter hervor«; und ferner heißt

¹ Die Spinne ist hier augenscheinlich als ein giftiges Tier und die Berührung mit ihren Fäden als unheilbringend aufgefaßt.

es von ihnen: »sie eilen, unschuldiges Blut zu vergießen«. Wer in Berührung mit dem von ihnen gemachten 'aun kommt, stirbt. Hier scheint 'aun das Mittel zum Zweck zu bezeichnen.

In Ps. 56, 3. 6. 7 werden die Auntäter folgendermaßen geschildert:

*Es schnappen meine Feinde nach mir täglich, gar viele sind's, die mich
befehlen¹;
'täglich 'schmieden sie Pläne' gegen mich, und alles was sie sinnen, ist
zum Bösen,
sie 'rotten sich' und 'lauern auf mich' und passen hinter mir auf meine Schritte,
'wie Löwen' sie steh'n mir nach dem Leben — — — — —¹.*

In dieser Verfolgung äußert sich das Aun-tun der Feinde — oder ihr Aun wirkt wie eine solche; daher bittet der Verfolgte in V. 8 Jahwä um Rache:

[Ihren] 'aun 'vergelte' ihnen Gott, und stürze im Zorn 'die Gewaltigen².

Die Schilderung an sich besteht aus traditionellen Bildern, mit denen das Auntun gleichsam verglichen wird; Hauptsache ist der deutlich ausgesprochene Zweck des Treibens der Auntäter: das Opfer dadurch zu töten.

Nicht weniger klar ist die Schilderung ihrer Absichten in Ps. 64, 2—6:

*Erhöre meine Klage, o Gott, vor Feindeschrecken hüte mein Leben,
vor der Missetäter Rotte birg' mich, vor der Auntäter lärmendem Treiben!
Sie wetzen gleich Schwertern ihre Zungen, ihre Pfeile sind bittere Worte,
im Versteck auf den Frommen zu schießen, urplötzlich³ und 'ungesehen'³.
Sie 'greifen' zu bösen Worten, sagen (sie) hervor, um (damit) Gruben zu
graben,
sie sprechen: wer sieht unser Tun? — — — — —⁴.*

Wiederum wirkt das Tun der Auntäter als wütende Angriffe in der Absicht, den frommen Beter zu töten. Das Auntun besteht in dem Wetzen

¹ Str. מְרֹם V. 3, das zum flg. gehört. — V. 4—5 eine korrumpierte, den Zusammenhang unterbrechende Variante zu V. 11 f. — L. V. 6 יַעֲצֹבֻ od. יִתְעַצְבוּ, statt יַעֲצֹבוּ, streiche דְּבָרִי (BUHL²). — L. V. 7 יִגְדֹּף statt יִגְדֹּף, יַעֲפֹנִי, statt יַעֲפִינוּ (BHK), und כִּאֲשֶׁר לֹא בְּאֶרֶץ יִקְוֶה לֵּל statt כִּאֲשֶׁר לֹא (nach KITTEL). — Ein Halbvers fehlt.

² L. פֶּלֶם statt פֶּלֶם (OLSHAUSEN), אֹנֶם statt אֹנֶם, עֲיִים statt עֲיִים (DCHM), ersetze אֱלֹהִים in den ersten Halbvers, metri causa.

³ V. 5 streiche יִרְחֹף und lies יִרְאֶה Syr., BUHL u. a.

⁴ V. 6, l. יִתְקַן; V. 7 unübersetzbar.

der Zungen, in der Absicht (יָׁ mit Inf.) den Frommen heimlich umzubringen. Nicht das Töten an sich wird als 'aun beurteilt und charakterisiert, sondern der Feind tut 'aun, um dadurch sein Opfer zu töten. Zu den vielen besonderen Zügen hier und im vorhergehenden Beispiel werden wir später zurückkommen. Endlich Ps. 59, 2—5a:

*Entreiß mich, Gott, meinen Feinden, vor meinen Gegnern biete mir Schutz,
entreiß mich denen, die 'aun tun, ja gegen die Mörder hilf mir!
Denn sie lauern ja auf mein Leben, die Gewaltigen streiten gen mich,
gegen mich, der ohne Sünde und Frevel und Schuld, stellen eilends sie sich auf.*

Auch hier wird das Auntun als wütende todbringende Angriffe empfunden und geschildert.

3. Die Auntäter als Räuber und Eigentumsentwender.

Andere Stellen legen den Auntätern eine etwas andere, aber nach der israelitischen Ansicht nicht weniger abscheuliche Absicht bei: des Nächsten Eigentum zu rauben. Als Synonym kommt dann מוֹטֵר = Joch, d. h. soziale und wirtschaftliche Bedrückung, vor Jes. 58, 9; in demselben Sinn wie Auntäter steht עֲרִיץ, Jes. 29, 20. So heißt es Jes. 32, 6 f. daß »das Herz des בָּבֵל 'aun tut um leer zu machen die Seele des Hungrigen (d. h. den Hungrigen darben zu lassen) und den Trank des Durstigen mangeln zu lassen« — und »um den Schwachen durch Lügenworte (s. unten II 6) zu verderben«. Aus dieser Stelle geht hervor, daß 'aun nicht das Bedrücken an sich, ebensowenig wie das Töten und Anfeinden an sich (Ps. 64, 2—6, s. oben I 2) bezeichnet, sondern eben ein Mittel zum Zweck ist; 'aun ist etwas was man »tut« um ein für sich günstiges, anderen Menschen dagegen schädliches Resultat zu erreichen. Die nächstliegende Auffassung der oben zitierten Worte »leer zu machen die Seele des Hungrigen« u. s. w. ist die, daß es sich um Berauben der Existenzmittel handelt. — Etwas Ähnliches ist vielleicht in Ps. 14, 4 = 53, 5 angedeutet, wenn es von den Auntätern heißt, daß sie »mein Volk auffressen«.

Ganz deutlich spricht Micha 2, 1 f.:

- ¹ *Wehr denen die 'aun ersinnen^c ¹ auf dem Lager (liegend),
bei Tagesanbruch es vollführen, weil sie Macht dazu haben,*
² *die Äcker begehren — und rauben, und Häuser nehmen,
vergerwaltigen den Herrn und sein Haus, den Mann und sein Erbe.*

¹ בְּעִלְיָ רֶעַ, Glosse.

V. 2 beschreibt hier die nähere Ausführung der im Dunkel der Nacht geschmiedeten Pläne, die sie beim Tagesanbruch, d. h. wohl bei erster gegebenen Gelegenheit, ausführen. Nach dem oben Gesagten bezeichnet 'aun nicht das Ausführen der Pläne, das Rauben und Betrügen und Vergewaltigen an sich, sondern das Mittel, das sie in der Nacht dazu ausgedacht haben.

Vergleiche hierzu Jes. 10, 1 f., das vielleicht hierher gehört:

Wehe denen, die aun-Runen¹ eingraben und Unheilschriftzeichen schreiben, um den Armen ihr Recht zu nehmen und zu rauben das Recht der Hilflosen in meinem Volke, damit Witwen ihre Beute seien und sie die Waisen ausplündern.

Eigentum und Besitz der anderen zu rauben ist auch hier der Zweck, den man durch das Aufschreiben der 'aun-Schriftzeichen verfolgt.

4. Aun als Krankheitsursache.

Ein recht deutliches Beispiel der Krankheitspsalmen ist 28. Die Bitte um Hilfe wird V. 1 mit einem Hinweis darauf motiviert, daß wenn Jahwä jetzt nicht eingreift, so müsse der Leidende sterben. Und in V. 7, dem vorgreifenden Dankpsalm nach der Vergewisserung der Erhörung, heißt es:

Mir ward geholfen, und 'mein Körper blüht und aus Herzen' ich dank' ihm².

Körperliche Restitution und Gesundheit ist die Folge der Erhörung. Es ist somit klar, daß er an irgend einer Krankheit gelitten hat, bezw. im Augenblicke des Gebets noch leidet³. — Wenn er nun im selben Psalme um Rache über gewisse Menschen betet, die an ihm irgend eine böse Tat begangen haben, so muß natürlich zwischen der Tat, die er gerächt wissen will, und seinem Leiden ein sachlicher Zusammenhang bestehen.

¹ Zu dieser Übersetzung s. unten 19.

² Lese z. T. nach LXX וַיִּחַלֵּן שְׁאֵרֵי וַיִּמְלֵךְ statt der drei mittleren Worte der Zeile; vgl. BHK.

³ Über Krankheit in den Psalmen s. GUNKEL, Artkl. Psalmen, RGG IV, Sp. 1938; ders. Ausgewählte Psalmen³, Ss. 45; 94 f.; 127; 131. BALLA, Das Ich der Psalmen (Forschungen, herausgeg. v. Bosset u. GUNKEL, Heft 16) Göttingen 1912, Ss. 17 ff. BAUMGARTNER, Die Klagegedichte des Jeremia (Beiheft 32 zu ZATW), Giessen 1917, Ss. 8 ff.

*Hinweg von mir, ihr Auntäter alle, denn Jahwä hat mein Weinen gehört,
Jahwä hat mein Flehen erhört, Jahwä hat mein Gebet angenommen,
bestürzt meine Feinde werden steh'n und augenblicklich schamrot abzieh'n*¹,

so ist es erstens klar, daß die Auntäter und die Feinde identisch sind, und damit zweitens, daß zwischen diesen und der Krankheit des Betenden ein sachlicher Zusammenhang besteht.

Es sei schon hier darauf hingewiesen, daß der ursächliche Zusammenhang zwischen Feinden und Krankheit ein Hauptpunkt für das Verständnis der Krankheitspsalmen und der individuellen Klagepsalmen überhaupt ist. Daß die Krankheit in den Psalmen kein Bild ist, und daß viele, wenn nicht die meisten der individuellen Klagepsalmen Krankheitspsalmen sind, halte ich für erwiesen, s. oben S. 9, A. 3. Wir werden noch unten eine ganze Reihe von Psalmen finden, in denen der sachliche Zusammenhang zwischen Feinden und Krankheit klar zu Tage tritt.

Wie ist nun dieses Verhältnis zwischen Krankheit und feindlichen Auntätern zu erklären? Den Verfechtern der »kollektiven« Deutung der Psalmen ist er ein Beweis dafür, daß die Krankheit lediglich Bild ist. Davon kann keine Rede sein; die Ich-Psalmen sind individuell, und die Krankheit ist eine Wirklichkeit. GUNKEL, BALLA, BAUMGARTNER, STAERK u. a. sehen in den Feinden gleichsam eine Begleiterscheinung der Krankheit; der immer stehende Streit zwischen den Frommen und den Gottlosen werde akut jedesmal ein Frommer in Krankheit oder Unglück falle; nun werfen die Gottlosen, die »Feinde« sich mit Hohn und Spott über den Leidenden; oder die Krankheit habe seinen früheren Freunden davon überzeugt, daß er ein geheimer Sünder sei, vgl. Hiob; nun werden dann seine Freunde und Verwandte seine Feinde. Wir werden unten IV₄ d dieses Problem in weiterem Zusammenhange erörtern. Hier sei nur bemerkt, daß wenn es sich so verhielte, daß die Krankheit in dem Bewußtsein des Kranken das Primäre, die Feinde das Sekundäre wäre, warum beten dann diese Kranken immer um Rettung vor den Feinden und fast nie mit ausdrücklichen Worten um Heilung der Krankheit? Doch wohl nur weil in ihrem Bewußtsein die Feinde das Primäre sind und die Krankheit das Sekundäre. In und mit der Befreiung von den Feinden und der vollzogenen Strafe über diesen ist der Betende aus seiner Not befreit; die Krankheit schwindet zugleich mit den Feinden.

Dann kann aber die Erklärung keine andere als die sein, daß die Feinde nach der Ansicht des Betenden die Krankheit verursacht haben;

¹ Streiche m. c. יִבְטְחוּ als Dublette (BHK).

sie haben mit ihren bösen Künsten den unglücklichen und wehrlosen Frommen krank gemacht. Die Auntäter sind Leute, die andere Menschen krank machen.

Wie man sich dies vorstellte, davon gibt Ps. 41, auf den wir unten I 7 näher eingehen werden, eine in vielen Beziehungen charakteristische Schilderung.

Aus den oben behandelten Beispielen ist nicht zu ersehen, ob das Auntun das Krankmachen an sich bezeichnet bzw. charakterisiert, oder ob es ein Mittel zum Zweck ist. Ps. 41 wird uns indessen zeigen, daß 'aun als ein Mittel, den Kranken noch kranker zu machen, gedacht ist. Daraus läßt sich folgern, daß 'aun etwas bezeichnet, durch das man Leute krank machen kann.

5. Aun als Wahrsagungs-Kunst, bzw. -Mittel.

Auch als Mittel, die Zukunft zu erforschen, kann man 'aun tun, jedoch als ein nach korrekt israelitischem Gedanken illegitimes. — So kommt das Wort Num. 23,21 vor, wie es aus einem Vergleich mit V. 23 hervorgeht. Die beiden Verse sind augenscheinlich parallele Varianten, je aus J und E stammend. In V. 21 heißt es:

*Nicht sieht man 'aun in Jakob, nicht findet man 'āmāl in Israel,
(nein), Jahwā, sein Gott, ist mit ihm und Königs(huldigungs)jubil
ist in seiner Mitte.*

Hier hebt die zweite Zeile hervor, daß der König Jahwā Israel alles das ist, was 'aun und 'āmāl den anderen Völkern bieten; es geht aus diesem Gegensatz hervor, daß die beiden Worte Realitäten bezeichnen, von denen die anderen Völker eine Kraft und Hilfe erwarten, die derjenigen entspricht, die Jahwā seinem Volke ist, daß sie somit Macht- oder Glücks- oder Sicherheitsquellen irgend einer Art bezeichnen; zu solchen Macht- und Glücksquellen sucht man aber nicht in Israel, wo man Jahwā hat. 'aun und 'āmāl sind hier augenscheinlich reine Termini gewisser, in Israel illegitimer Machtquellen, die als Typen der dem Jahwā feindlichen und verhassten Machtquellen genannt werden. Welcher Art diese Machtquellen sind, zeigt uns die Variante V. 23:

*Beschwörung¹ gibt es nicht in Jakob, auch nicht Wahrsagerei² in Israel;
zur (rechten) Zeit wird es Jakob gesagt und Israel was Gott tun wird.*

¹ נִסְחָה.

² נִסְחָה.

Der Sinn ist: Israel bedarf keiner illegitimen »magischen«¹ Beschwörungs- und Wahrsagekünste, um in die Zukunft zu blicken und sie zu gestalten; sein Gott offenbart (durch seine legitimen Propheten, Dtn. 18,9 ff.) noch in rechter Zeit alles was geschehen wird. So rühmt sich Israel den »Heiden« gegenüber. In נִחֵי and כִּסְמִי hören wir das alte Israel selbst uns erklären, was es in solchen Verbindungen unter און und עמל verstand — nur daß diese Deutung mehr ein Paar konkrete typische Beispiele der 'aun und 'āmāl als eine allgemeingültige Erklärung gibt; dern nach dem sonstigen Sprachgebrauch dürfen wir schon jetzt behaupten, daß dieses Begriffspaar weiter als *naḥaš* und *qāsām* ist. — Die in V. 21 genannten Machtquellen sind somit Quellen des Wahrsagevermögens; 'aun ist ein Mittel die Zukunft zu erforschen.

In derselben Richtung zeigt I Sam. 15, 23: »Denn Widerspenstigkeit ist *qāsām*-Sünde und Trotz² ist 'aun und *terāfīm*«. Ob Terafim Hausgötter oder irgend einen anderen heiligen Gegenstand³ bezeichnet, ist hier nebensächlich; sie kommen hier jedenfalls als Gegenstand eines illegitimen Kultes oder als solche Hilfsmittel in Betracht, die von einigen als »heilig« betrachtet, von der rechtgläubigen Polemik mit dem Schimpfwort »Zauberei« beehrt wurde, wie es aus dem Parallelismus mit *qāsām* = illegitime, zauberische Wahrsagekunst hervorgeht. Aus diesem Zusammenhang wird auch die Bedeutung der און bestimmt. Hier haben wir nun aber zwei Lesearten; TM hat 'aun und *terāfīm*; dann ist 'aun der dem *qāsām* nächste parallele Begriff und bezeichnet die betreffende Kunst oder Wirksamkeit, während *terāfīm*, obwohl formell ein nebengeordnetes Glied, jedoch in Wirklichkeit das Mittel durch das oder die Mächte, mit deren Hilfe die Kunst geübt wird (hendiadion). Bei den LXX fehlt das »und«⁴; das macht keinen weiteren Unterschied, als daß der Text leichter wird: der durch *terāfīm* gewirkte 'aun; in dem Falle ist es evident, daß 'aun der dem *qāsām* parallele Begriff ist und somit irgend ein (illegitimes) Hilfsmittel statt der von der Religion geheiligten und gebotenen. In beiden Fällen liegt es nach dem sonstigen Gebrauch von *qāsām* am nächsten, an ein Wahrsagemittel, bzw. eine die Wahrsagekunst fördernde Wirksamkeit zu denken.

¹ Über die Bedeutung dieses Wortes s. unten III 1.

² חֲפִצָּר, ἁπ. λγ., zweifelhaft.

³ S. z. B. GRESSMANN, Mose und seine Zeit. Göttingen 1913, Ss. 246 ff; 452.

⁴ Es ist dagegen unrichtig, wenn es öfters heißt, daß LXX ἑνὶ τῶν gelesen haben; ἀνομιὰ gibt bei LXX sehr häufig ein און wieder.

6. Das geheimnisvolle und heimtückische Treiben der Auntäter.

Wie wir schon oben berührt haben, ist das hinterlistige Treiben, nach Weise der Wegelauerer, ein charakteristisches Merkmal der Auntäter. Auf verborgenen, »gekrümmten« Wegen, im Dunkel der Nacht schleicht er sich herbei, sein böses Tun zu üben. Wir haben oben I 2 schon ein Paar charakteristische Stellen citiert; der Auntäter schickt sich an

im Versteck auf den Frommen zu schießen, urplötzlich und ungesehen (Ps. 64, 5);

dabei spricht er: wer sieht unser Tun? Dasselbe Bild in fast denselben Worten haben wir in Ps. 11, 2; wie wir unten Kap. IV sehen werden, sind auch hier die Feinde als Auntäter gedacht. — Charakteristisch für den '78 'aun sind seine (bösen) Pläne und Anschläge, Jes. 55, 7; vgl. Jer. 4, 14. Vgl. ferner Ps. 56, 6, s. oben I 2. — Sehr deutlich spricht Ps. 10, 7—11:

¹ *Sein Mund ist voll Fluchens und Trug und Gewalt¹.
es birgt seine Zunge Unheil und 'aun.*

⁸ *Er sitzt² im Versteck, den Unschuldigen 'zu töten'²,
nach den Schwachen die Augen 'späh'n'³,*

⁹ *er lauert im Versteck wie im Dickicht der Löwe,
⁴ den Unglücklichen im Netze⁴ zu fangen⁴.*

¹⁰ *Er 'wartet' und duckt sich (zum Sprung)⁵,
der Unglückliche stürzt 'vor seiner Kraft'⁶,
er spricht bei sich: Gott hat es vergessen,
hat sein Antlitz verborgen und sieht's nimmermehr.*

Die Schilderung ist hier natürlich stilisiert, bildlich, wie so oft in der biblischen Poesie; hinsichtlich der Wirkungsweise des Auntäters aber ist sie vollkommen klar. Der Nachdruck liegt hier nicht so sehr auf dem Schädlichen oder Frevelhaften, sondern auf dem Hinterlistigen, Heimtückischen in dem Treiben des Aunmannes. — So nennt denn auch Hiob 11, 11 'aun und *mēpē šāu* als typische Beispiele des Verborgenen

¹ Näher über denn Sinn dieser Worte s. unten I 7.

² Str. במארב הצרים V. 8 als korrumpierte Variante zu den beiden flg. Worten; l. m. LXX להרג.

³ L. יצפין (HALEVY).

⁴ Str. יארב עני und חטף עני als Dubletten, ברשתו als Glosse zu במשכו (vgl. BHK, BUHL²).

⁵ L. יחבה, st. ודבה.

⁶ L. בפעמנו, LXX, BHK.

und Geheimnisvollsten der Welt.— Ps. 26, 4 steht מִתִּי שָׁוָא, das, wie wir unten sehen werden, ein Synonym zu פֶּעַלִי אֱוֹן ist, als Parallele zu נִעְלָמִים, Männern der heimlichen Tat. Daß dieses verborgene und hinterlistige Treiben ein besonders hervortretendes Merkmal der Aunmänner gewesen, zeigt eine Glosse¹ zu Ps. 125, 5, die »die auf krummen Wegen gehen« רֹמְטִים עֲקֻלְלֵי־דֶרֶךְ durch פֶּעַלִי אֱוֹן Auntäter erklärt. — S. ferner Jes. 32, 6 ff. (13): Ps. 28, 3 (14). Ferner 36, 5; 59, 6; 141, 9; Spr. 6, 14. — Hierher gehört wohl auch Hiob 22, 15, wo die Aunmänner als Wanderer des אֶרֶץ עֲלֻם bezeichnet werden; sie wurden vor der Zeit wegen ihrer Sünden weggerafft — die da sprechen zu Gott: hinweg von uns! und: was kann uns der Allmächtige tun? Wenn die masoretische Vokalisation richtig ist, so bezeichnet מִתִּי אֱוֹן (als Schimpfwort) die Aufrührer gegen Jahwä in der Urzeit, sei es daß auf eine Variante zu dem hinter Gen. 1 liegenden Chaoskampfe oder etwa auf eine ausführlichere Form des Gigantensturzes, Gen. 6, 1—4 hingedeutet wird; zu diesem Gebrauch des Wortes als eines mehr oder weniger klar verstandenen Schimpfwortes s. II 4. Vielleicht liegt es aber näher, das Wort als עֲלֻם aufzufassen: der verborgene, heimliche Weg, und nach Ps. 125, 5 zu deuten. Zu den Worten der Auntäter s. oben I 1.

7. Die Zunge und das Machtwort als Mittel des Aunmannes.

a) Das gewöhnliche Mittel der Auntäter ist die Zunge und das Reden von Worten einer gewissen Art. 'aun geht aus dem Munde hervor Ps. 36, 4.

Wir haben oben I 6 Ps. 10, 7 abgedruckt. Die Zunge des Aunmannes birgt, d. h. durch die Zunge stiftet er Unheil עֲמַל und 'aun; das tut er dadurch, daß sein Mund voll Fluch und »Trug« und »Gewalt« ist. »Gewalt« חֲמָץ will natürlich hier sagen: Worte die als Gewalt wirken, die in irgend einer Weise als gewalttätige Bedrückung wirken. Was unter »Trug« מִרְמוֹת zu verstehen ist, werden wir unten II 6 sehen. Der »Fluch« אָלָה ist aber unmittelbar verständlich; der Fluch ist nach primitiver und so auch nach israelitischer Auffassung ein kraftwirkendes Wort, ein Wort das schafft das was es besagt; der Fluch ist — wie der Segen — eine reale Kraft »übernatürlicher« Art, die das Eigentum gewisser Menschen oder Menschenklassen ist; so kann der Urvater kraftwirkende Flüche und Segen sprechen (Genesis 27), ebenso der Prophet (II Kg. 2, 24); die

¹ Daß אֶת־פֶּעַלִי אֱוֹן eine Glosse ist, zeigt sowohl das אֶת, das vor dem vorhergehenden Gliede fehlt, als das Metrum (Fünfer; der letzte Satz ist ein liturgisches Responsorium extra metrum).

Welche Wirkung man diesen Worten zuschrieb, zeigt Jes. 29,20 f. Es heißt hier von denen »die auf (Verübung von) 'aun wachen«, daß »sie durch ein Wort¹ einen Menschen zum Sünder machen« **וְהָיָה אִישׁ אֶדְם בְּדָבָר**. Was das heißt, einen Menschen zum Sünder zu machen, versteht man, wenn man sich daran erinnert, daß im A. T. die Sünde vielfach als eindeutig mit Unreinheit und Krankheit gilt (s. weiteres III 2), und daß 'aun öfters krankheitwirkend gedacht ist (I 4). Sünder ist der Unreine; der Unreine will aber sehr häufig den Kranken besagen, der von »Jahwä's Schlag« getroffen ist; der Kranke ist nach der allgemeinen Meinung eben dadurch als entlarvter Sünder gestempelt, der jetzt seine wohlverdiente Strafe leidet. »Einen zum Sünder machen« heißt daher: einen in einen solchen Zustand von Unreinheit und Gebrandmarktsein zu setzen, daß er als ein entlarvter Sünder vor seinen Mitbürgern dasteht, wie Hiob vor den drei Freunden. In diesen Zustand kann also der Aunmann einen Menschen »durch ein Wort« bringen. Wir nähern uns hier dem wirklichen Wesen des Wortes **אֶן**.

In vielen Beziehungen charakteristisch ist Ps. 41. Daß er als Gebet eines Kranken gedichtet ist, geht unzweifelhaft aus V. 4 hervor, vgl. V. 7. 9. Ebenso klar ist es, daß die Feinde nach der Ansicht des Betenden die Krankheit verursacht haben, 6. 12; der Tod des Kranken ist ihr Triumph 12; in seiner Todesangst vertraut er darauf, daß Jahwä nicht »sein Leben in die Hände der Feinde geben werde«, V. 3. Und nun schildert er V. 6—9, was die Feinde tun, um ihm das Leben zu rauben. Er setzt voraus, daß sie sich nicht damit begnügen, ihn aufs Krankenlager geworfen zu haben; unter dem Schein des teilnehmenden Krankenbesuchers kommen sie, um sich über den bevorstehenden Untergang zu vergewissern und ihn nötigen Falls dadurch zu beschleunigen, daß sie »**שִׁנְאוֹ** reden und **אֶן** sammeln«, V. 7². Daß die Besuche nach der Ansicht des Dichters die Katastrophe direkt beschleu-

¹ Natürlich ist es falsch, wenn die norwegische Bibelübersetzung „for et ords skyld“ — wegen eines Wortes — übersetzt; das kann **אֶן** nicht bedeuten. Die Übersetzung verrät aber die Hilflosigkeiten der Modernen, diesen Kulturrealitäten gegenüber.

² Möglich ist, daß die Besuchenden in Wirklichkeit Freunde nach der Art der drei Freunde Hiobs sind, die aus der Krankheit auf geheime Sünden des Betreffenden folgern und daher jetzt seine Schadenfreude nicht verbergen können. Im Gedanken des Heimgesuchten, der sich unschuldig weiß, fließen aber Freunde und Feinde ineinander über; die ganze Welt hat sich gegen ihn verschwört, vgl. BAUMGARTNER, Die Klagegedichte des Jeremia, S. 12. — Und dennoch braucht nicht der Psalm auf eigene Erlebnisse zu beruhen; so lag es eben nahe zu denken, wenn solche Freunde kamen; ein typischer Zug ist hier besonders lebhaft ausgestaltet.

nigen sollen, geht aus V. 8 hervor; »sie pflegen bösen Rat wider den Kranken«. Parallel damit heißt es nun, daß sie beisammen sitzen und gegen ihn **יִתְלַחֲשׁוּ**. Hithp. **יִתְלַחֲשׁ** bedeutet nach GeseNIUS-BUHL unter sich zischeln, flüstern; wenn aber das Wort wirklich in dieser Bedeutung vorkommt, so ist es aus der eigentlichen konkreteren abgeschwächt. Hithp. dürfte ziemlich sicher aus **לִחַשׁ** ein Beschwörer denominiert sein, und »Beschwörungen murmeln, eigl. sich als ein Beschwörer benehmen, als Beschwörer auftreten« (vgl. **יִתְנַבֵּא** als Nabi auftreten) bedeuten¹. — Die bösen Pläne werden also dadurch ausgeführt, daß die Feinde beisammen sitzen und Beschwörungen gegen den Kranken murmeln, die die Krankheit noch schlimmer machen sollen. Daher können sie auch, wenn sie das Ergebnis ihrer Bestrebungen, den kritischen Zustand des Kranken sehen, triumphierend ausbrechen, V. 9:

*Etwas Heilloses ist ihm angegossen,
wer jetzt da liegt, der steht nimmermehr auf!*

»Etwas Heilloses« gibt hier das hebr. **דְּבַר בְּלִיעַל** wieder; es kann auch »ein heilloses, unheilstiftendes Wort« übersetzt werden, d. h. ein materialisiertes, kraftwirkendes Wort ist in seinen Körper hineingedrungen — der Sinn bleibt derselbe. Daß in **בְּלִיעַל** nicht nur die Vorstellung von dem Nutzlosen und Schlechten, sondern auch von dem Schädlichen und Verheerenden liegt, ist denen sicher genug, die etwas vom primitivem Gedanken verstehen. — Die Feinde trösten sich hier damit, daß durch ihre »bösen Pläne«, durch ihr »Murmeln« eine tötende Kraft in den Kranken hineingegangen ist, welche die Verwirklichung ihrer Wünsche sichert. — Von hier aus fällt Licht über die parallelen Begriffe **שָׁוָא** und **אֵן** V. 7. Die Bedeutung des ersteren wird uns unten beschäftigen; hier genügt es festzustellen, daß **דְּבַר שָׁוָא** mit »Schadenworte (Worte mit schädlich wirkender Kraft) reden« übersetzt werden kann. Parallel damit steht nun **יִקְבֹּץ אֵן לִי**² 7 b. Nach dem Parallelismus muß **aun** hier von Worten, die aun wirken, stehen; »sammeln« hat demnach die Bedeutung die Aunworte im Bewußtsein zu sammeln in der Absicht, sie hervorzusagen, oder vielleicht eher sie auf

¹ Noch sicherer wäre diese Bedeutung, wenn ZIMMERN darin Recht haben sollte, daß das Wort aus dem bab. *luḥḥušu* = Beschwörungsformeln murmeln entlehnt sein sollte (Beiträge zur Kennt. d. bab. Relig. 1900, S. 92 f., nach JIRKU, Dämonen und ihre Abwehr im A. T. Leipzig 1912, S. 52 angegeben); dann ist das Wort natürlich in dieser technischen Bedeutung entlehnt worden und die Etymologie ist für den Gebrauch im Hebr. gleichgiltig.

² So ist natürlich statt **לִי** zu lesen.

die Zunge zusammen sammeln und dann hervorsagen. Hierzu stimmt die Fortsetzung: sie gehen hinaus und sagen die Aunworte, die sie gesammelt haben, hervor. Ps. 41, 6—9 dürfen wir mithin folgendermaßen übersetzen:

- ⁶ *Meine Feinde reden 'gegen' mich Unheil;*¹
⁷ *»Wann wird er sterben und sein Name dahin sein?«*
⁷ *Kommt einer mich zu sehen, hat er Schadenworte im Herzen,*
sammelt aun-Worte wider mich und geht hinaus, sagt (sie) hervor.
⁸ *Beisammen sie murmeln Beschwörungen gegen mich,*
meine Feinde ersinnen wider mich Unheil;
⁹ *»Etwas Heilloses ist 'ihm' eingegossen;*
wer jetzt da liegt, der steht nimmermehr auf!«

Aun wird somit mit der Zunge gewirkt dadurch, daß man gewisse wirksame Worte auf einer bestimmten Weise oder unter bestimmten Umständen ausspricht. Und dieser durch die Worte hervorgebrachte aun ist als ein Mittel gedacht, einen Menschen krank zu machen, bezw. seine Krankheit zu verschlimmern.

b) Im Lichte dieser Stellen sind wir berechtigt eine Reihe anderer Psalmstellen zu deuten, die von Verderben und Tod reden, die mit der Zunge gemacht wird; hier wird an den mit der Zunge geübten aun zu denken sein, auch wenn das Wort nicht ausdrücklich erwähnt ist.

Zunächst Ps. 140, 2—6:

- ² *Errette mich, Jahwä, vor den bösen Menschen,*
bewahr' mich vor den Männern der Gewalt,
³ *die mit bösen Plänen im Herzen geh'n,*
*'erregen' alltätlich Streit;*²
⁴ *sie schärfen, der Schlange gleich, ihre Zunge,*
auf den Lippen der Nattern Gift.
⁵ *Behüt mich, Jahwä, vor der Frevler Hand,*
bewahr' mich vor den Männern der Gewalt,
die da sinnen, meine Schritte zu Fall zu bringen —
⁶ *die Stolzen legen Schlingen vor mir,*
'die Verrückten' spannen (ihr) Netz [meinem Fuß]³
und legen mir Fallstrick am Wege.

¹ L. עֲלִי statt לִי, BHK.

² L. יָגִדוּ, BHK.

³ L. וְהִלָּלִים st. וְהִבְלִים, vgl. BHK, לְהִלָּלִי nach LXX.

Wir haben hier als Bezeichnung der Feinde **אִישׁ הַמָּסִים**; **הָמָס** trafen wir aber als Syn. zu **אֵן** Jes. 59, 4. 6, Hab. 1, 3. s., I 2; **רֵעַ** V. 2 als Syn. zu **אֵן** haben wir Ps. 94, 23, vgl. **מִרְעִים** = **פְּעֵרֵי אֵן** Ps. 64, 3; 94, 16; **רָשָׁע** als Syn. Ps. 28, 3; 36, 12 f.; 92, 8; 101, 8; 141, 9 f.; zu **הַלָּלִים** vgl. Ps. 5, 6; dazu **נָבֵל** = **פֶּעַל אֵן** Ps. 14, 1. 4, und vgl. **נָבֵלָה** von den Worten des Aunmannes, Jes. 32, 6; zu **נָאִים** vgl. Ps. 94, 2. 4; zu den Schlingen und dem hinterlistigen Treiben s. I 6; zu V. 4 dem Vergleich mit dem Natterngift kann auf Ps. 58, 5 ff., die wir unten II 6 c behandeln werden, verwiesen werden; auch dieser Psalm enthält eine Schilderung des heimtückischen Treibens des Aunmannes. Alle diese Übereinstimmungen und nicht weniger der ganze Ton des Psalms zeigen, daß unsere Deutung von Ps. 140 richtig ist; der Mann mit dem Gift der Nattern auf den Lippen und der spitzen Zunge wie die Schlange, ist ein Aunmann, und eine charakteristische Bezeichnung für ihn ist »der Zungenmann« **אִישׁ לִשָּׁן**, V. 12¹.

Auch in Ps. 120, 2f. bezeichnet »die Lügenlippe« und »die Betrügerzunge« den Aunmann, s. des Näheren II 6 c, wo diese Ausdrücke erklärt werden. In Anbetracht der Übereinstimmungen mit Stellen wie Ps. 64, 4 f. (I 2) und 58, 4—7 (II 6 c) ist die Annahme die wahrscheinlichste, daß auch die Feinde in Ps. 57, 5 f. Aunleute sind, deren Waffe die Zunge ist:

⁵ *Ich liege unter feuerspreuenden Löwen, die die Menschen auffressen²,
deren Zähne Speere und Pfeile, deren Zunge ein scharfes Schwert.*

Dasselbe wird auch von Ps. 52, 4—6 gelten, s. II 6 c. — Weitere Stellen, die von der Zunge als unglückbringendem Instrument handeln, werden wir unten treffen; sie stehen in nahem Zusammenhang mit unserem Thema, s. II 6.

8. Der Auntäter und die Macht.

Die kraftwirkenden Worte bringen uns auf den Zusammenhang, der zwischen den Auntätern und der »Macht« besteht. —

Wir fangen mit Micha 2, 1 (s. I 3) an:

¹ Ich mache schon hier darauf aufmerksam, daß in den babylonischen Reinigungsriten kommen »der böse Mund«, »die böse Zunge« als Bezeichnungen des Dämons, bezw. des Zauberers und seiner Worte vor, die die Krankheit über den Unglücklichen gebracht haben.

² Daß sie die Menschen, bezw. die Lebendigen auffressen, wird im Babylonischen von den Totengeistern gesagt, s. Ischtars Höllenfahrt Z. 19 *akelūti balūti*. — Daß eine Verbindung zwischen Aunmänner und Totenreich besteht, werden wir unten III 2 b sehen.

*Wehe denen die aun ersinnen,¹ auf dem Lager (liegend),
bei Tagesanbruch es vollführen, weil sie Macht dazu haben.*

Um den ersonnenen *aun* im Werk zu setzen, brauchen sie einer besonderen Macht. Kaum ist hier an die Macht gedacht, die sie etwa als Reiche und sozial Hochstehende ausüben, und die es ihnen erlaubt, die Äcker und Häuser der Geringen unter sich zu schlagen. Schon der Gebrauch des seltenen, geheimnisvollen, an die Benennungen des göttlichen und »übernatürlichen« Wesens anklingenden Wortes **און** deutet an, daß es sich um eine besondere, nicht alltägliche Macht handelt. Wir haben es hier mit der Auffassung der Macht zu tun, die aus der Religionswissenschaft und Ethnographie, unter dem Namen »Mana« bekannt ist. Mana ist nach den Worten CODRINGTONS¹ eine übernatürliche Kraft, die dem Gebiete des Unsichtbaren gehört, und die nicht mit der physischen Kraft identisch ist — ich füge hinzu: aus der aber sicher jede exzeptionelle physische Kraft und Reichtum (s. unten) stammt, und die auch zu Erhöhung der physischen Kräfte verwendet werden kann. — Sie kann auf jeder Weise wirken, zum Guten und zum Bösen, und ist an sich an nichts Bestimmtes gebunden, kann jedoch in fast allen lebendigen Wesen und »toten« Dingen vorkommen; am häufigsten jedoch findet sie sich bei lebendigen Personen — bei Königen, Häuptlingen, Priestern. Die praktische Religion der Melanesier, von denen das Wort her stammt, besteht darin, sagt CODRINGTON, diese Macht zu gewinnen und zu seinem Vorteil zu gebrauchen. Dieser Managlaube ist über die ganze weite Erde verbreitet; bei den alten Nordgermanen war er ein Hauptinhalt der Lebensanschauung, und wir finden seine Spuren auch im A. T., in Riten und Anschauungen.

Wir finden ferner in den Pss. einige Ausdrücke, die vielleicht nach der Auffassung der späteren Sprachstadien die Aun-täter, ursprünglich aber wohl eher die in Verbindung mit ihnen stehenden Dämonen bezeichnen, s. III 2 c.

Unten diesen Umständen ist es von vornherein wahrscheinlich, daß auch der **און**, der Kraftmensch, Ps. 52, 3; 120, 4 den mit Macht gefüllten Aun-täter bezeichnet. Wir werden unten sehen, daß sowohl Ps. 52 als 120 inhaltlich die vollständigste Übereinstimmung mit den Aunpsalmen aufweisen; lediglich das Wort **און** fehlt; daß sie aber derselben Art wie diese sind, ist nicht zu bezweifeln.

Durch Ps. 52 kehren wir zu dem Ausgangspunkt dieses Abschnittes zurück. In V. 9 charakterisiert der Dichter die genannten Kraftmenschen folgendermaßen:

¹ Hier nach SÖDERBLOM, Gudstrons Uppkomst, Stockholm 1914, kap. III, angegeben.

*Seht da den Mann, der verschmähte Jahwä als seine 'Kraft'¹,
der da vertraute seiner großen Macht und pochte auf sein 'Vermögen'².*

Die beiden Worte, auf die es hier ankommt, sind עֶשֶׂר und כֹּחַ, die gewöhnlich Vermögen d. h. Reichtum, Besitz bedeuten. Die herkömmliche Exegese findet denn auch im Psalm eine Klage über einen reichen, weltlichgesinnten oder heidnischen Tyrannen, der die Frommen plagt, ein Bild aus den Parteistreitigkeiten des späteren Judentums. Ja, wenn man nur an diese ewigen Parteistreitigkeiten in den Kultpsalmen glauben könnte! Wir ziehen es vor, den Psalm altorientalistisch-primitiv statt modern zu deuten. Und daß עֶשֶׂר so gut wie das deutsche Vermögen und das altnordische *rikr* (reich) ursprünglich und eigentlich das Können; die Machtfülle (vgl. arab. غنى yppig, voll sein), den Machtbesitz (Manabesitz), der sich unter anderem auch in Wohlhabenheit (norw. »velmakt«), in dem Vermögen, herrliche Schätze und Kleinode zu gewinnen und zu besitzen, äußert³, ist über jeden Zweifel erhoben. Und diesen seinen ursprünglichen, undifferenziierten, unmaterialisierten Sinn scheint mir 'ošār Ps. 52, 9 zu haben. Ganz daselbe gilt von כֹּחַ, dessen aramäische Bedeutung Vermögen, Verstand noch von der ursprünglichen allseitigen Inhaltsfülle zeugt, von der es doch eigentlich auch im A. T. sehr viel übrig hat — bis wir Modernen es versuchten, es durch ein Wort aus einer völlig andersartigen Kultur und Denkweise wiederzugeben. —

Der Aunmann hat nicht Gott zu seiner Machtquelle gemacht; er verfügt über eine andere — schließlich aber ihm selbst am meisten gefährliche — Macht. Vgl. hierzu das oben I 1 über den *rāšā'* Gesagte.

Diese Kraft ist es, die sich durch die Zunge des Aunmannes zum Bösen äußert und in seinem Worten wirksam ist. Es ist daher viel mehr als ein bloßes poetisches Bild, wenn es in Ps. 140, 4 hieß:

*sie schärfen, der Schlange gleich, ihre Zunge,
auf den Lippen der Nattern Gift,*

oder in Ps. 58, 5 — ein Psalm, der, wie wir in II 6 c sehen werden, zu den hier behandelten gehört —

¹ Vok. מְעֹז, BHK.

² Nach der Lesart des Syr. und Targ. כֹּחִי. — Es ist jedoch eine Frage, ob nicht TM. כֹּחִי richtig sei. כֹּחִי Verderben würde dann ein Synonym zu כֹּחַ sein; dazu wäre das III 2 b zu Ps. 94, 23 Gesagte zu vergleichen.

³ Das ist die eigentliche primitive Auffassung des Reichtums und des Glücks und der Ehre. S. dazu die vorzügliche Darstellung GRÖNBECH's, Hellighed og Helligdom (Vor Folkeæt i Oldtiden, III), København, Pio, 1912.

sie haben ein Gift, wie das Gift der Schlänge.

Es ist die Erfahrung von einer todbringenden Wirklichkeit, die den Ursprung dieses traditionellen Bildes gebildet hat.

Von den vielen unten II 6c zu behandelnden Stellen, die die Zunge und Worte einer gewissen Art als die unglückwirkenden Mittel der Feinde nennen, sei hier eine in diesem Zusammenhang besonders charakteristische erwähnt, Ps. 12. Sicher sind die Feinde hier als Auntäter gedacht; der Dichter läßt sie ihre Art folgendermaßen bezeichnen (V. 5):

*Die da sagen: »In¹ der Zunge liegt unsere Stärke,
unsre Lippen sind mit uns; wer ist uns dann über?«*

Sie betätigen ihre unheimliche Macht und Stärke *naḥbūr* durch die Zunge, sie besitzen ein Machtmittel, das sie ihrer Ansicht nach zu Herren aller anderen macht.

Hier muß nun aber hinzugefügt werden, daß die Auffassung der »Macht«, die CODRINGTON den Melanesiern beilegt, sich nicht genau mit der israelitischen deckt. Es mag sein, daß man auch in Israel sich ursprünglich die Macht als eine neutrale vorgestellt hat, die sowohl zu guten als zu bösen Zwecken verwendet werden konnte. Ps. 52 und viele anderen Stellen zeigen uns eben, daß die eigentliche israelitische Auffassung eine andere ist. Kraft, Macht ist den Israeliten etwas Gutes, Gesundes; Macht und Ehre (Seeleninhalt, *kābōd*) gebürt dem Gerechten, und nur wer gerecht ist, hat Macht; denn Gerechtigkeit (*sādāq*) ist seelische Gesundheit; wer ungerecht *rāšāc* wird, der verliert seinen seelischen Inhalt und wird schwach und geht schließlich zu Grunde (s. I 1). — So ist es auch sicherer israelitischer Glaube, daß die »Macht« des Aunmannes, wie des Gottlosen überhaupt, nur eine scheinbare ist; es mag eine Zeit lang gut gehen, schließlich kommt der Sturz. Der Aunmann stützt sich auf eine gefährliche, unheilstiftende Macht, die der Macht Gottes entgegengesetzt ist, und das Unheil, das sie wirkt, wird schließlich auf das Haupt des Aunmannes zurückfallen und ihn tödlich treffen (Ps. 7, 15—17). Sie ist eine gefährliche, giftige Macht, die die Seele des Aunmannes ansteckt und verzehrt und sie gleichsam von innen her aushöhlt und vernichtet, ihn »leer« macht (s. I). Sie ist eine Macht wie die Macht des Chaos oder der Chaosrepräsentanten, der heidnischen Götter (Ps. 40, 5), des *lōhū* = *wābōhū*, eine Macht die schließlich *hābāl*, Nichtigkeit, Wind und Rauch ist.

¹ L. 𐤁, statt 𐤁.

9. Handgriffe und andere äussere Aun-Mittel.

Neben den Worten bedient sich der Aunmann auch anderer Mittel. — Sehr instruktiv ist die Schilderung seines Auftretens Spr. 6, 12—14:

¹² *Ein Schadenmann¹ ist der Aunmann, der da geht mit verdrehtem Munde,*

¹³ *der da zwinkert mit den Augen und scharrt mit dem Fuße, macht Zeichen
mit den Fingern,*

¹⁴ *immer sinnt er auf Verdrehtes² und breitet Streit um sich her².*

Der Aunmann ist hier der Unheilwirker, der »Schadenmann«, der immer auf »Verdrehtes« sinnt, auf das was gegen das normale Handeln des »Gerechten« streitet, was gegen gutes und altes Ethos ist, auf das »Perverse« תהפכות im weitesten Sinne des Wortes, das wozu nur der Nidingr, der רשע greift, und das in seiner Zeit den Verüber verdirbt (s. V. 15). Nach der üblichen Exegese werden nun in V. 13 drei Merkmale der Falschheit (so און nach gewöhnlicher Auffassung) aufgezählt: der Frevler macht heimliche Zeichen zu seinen Mitfrevlern, während er selbst mit freundlichen Worten das Opfer betört (so FRANKENBERG HKAT, WILDEBOER KHCAT). Dagegen spricht aber erstens, daß die Hauptsache, die falschen Freundschaftsbezeugnisse nicht erwähnt sind, und zweitens, daß dies in die Augen fallende Benehmen gar nicht als heimliche Zeichen gedeutet werden kann; der »Fromme« müßte mehr als dumm sein, wenn er diese »heimliche« Zeichen nicht merkte. Vielmehr erwartet man hier eine Schilderung dessen, woran man den Aunmann äußerlicher kennen kann, wirkliche bedeutungsvolle Züge seiner Physiognomie und charakteristische Merkmale seines äußeren Auftretens; dies sonderbare Auftreten ist aber für den Betrüger und den Hinterlistigen an sich gar nicht charakteristisch; er benimmt sich weit weniger auffallend. Dann aber kann die Stelle nur so verstanden werden, daß hier die äußeren Gebärden geschildert werden, mit denen der Aunmann seine kraftwirkende Worte begleitet. Die Stelle muß nach Ez. 6, 11; 21, 11. 14 u. ä. St. gedeutet werden. Wir ersehen aus diesen Stellen, daß derartige äußere Gebärden die Kraftworte zu begleiten pflegten; wenn der extatische, geistesbesessene Nabi seine kraftwirkende Jahwaworte hervorruft, so heult und schreit er, klatscht in die Hände, stampft mit den Füßen. Wir haben es hier mit sogenannten »symbolischen«, von anderen »magischen«, besser aber machtwirkenden Manipulationen, deren

¹ אִישׁ בִּלְעָל, s. I r b.

² Str. רָע (s. BHK), Glosse zu תהפכות. Breitet Streit — eigtl. läßt Streit von sich herausgehen.

sich sowohl der legitime als der illegitime Wundermacher bedient. Die Worte, die *aun* wirken sollen, müssen von derartigen Gebärden begleitet sein, wenn sie ihre Absicht erreichen sollen.

Von dieser Stelle aus verstehen wir die Wortwahl Jes. 58, 9 »mit dem Finger zeigen und *aun* reden«. Vielleicht ist der Ausdruck *aun* reden (tun) nur als halbverstandenes Schimpfwort: für »die Hilflosen sozial und wirtschaftlich bedrücken« (»Joch auf sie legen«) gebraucht; der Verfasser weiß aber noch, daß das Wort und die auffallenden Gebärden, wenn nicht das Mittel, so jedoch charakteristische äußere Begleiterscheinungen des Wirkens eines Aunmannes sind. Ja, vielleicht weiß er noch sehr gut, was die Sache bedeutet, vielleicht hat er mit Absicht das Bedrücken der Armen dem Aun-tun gleichgesetzt: beides ist Jahwä gleich verhaßt.

Erwähnt sei hier auch Spr. 10, 10: wer mit den Augen zwinkert, verursacht Schmerz, und wer die Lippen eines Toren אֵייל hat, 'wirkt Verderben'¹. Das Kapitel enthält eine Reihe Sprüche über die beiden Gegensätze, der Gerechte צַדִּיק und der Frevler רָשָׁע; letzterer wird auch אֵייל und פֶּסֶל V. 29 genannt. Die oben behandelten Stellen zeigen, daß wenn der Frevler »derjenige der mit den Augen zwinkert« genannt wird, so bekommt er diesen Namen in seiner (gelegentlichen) Rolle als Auntäter. Ob der Sammler des Kapitels eine klare Vorstellung davon besessen hat, was *aun* eigentlich sei, und was mit dem Ausdruck in V. 10 eigentlich gemeint sei, mag vielleicht bezweifelt werden; der Sprachgebrauch weist jedenfalls auf eine Zeit zurück, in der das Zwinkern in solchen Verbindungen mehr als eine leere Geste war. —

Jetzt verstehen wir auch den Ausdruck in Ps. 55, 4: »sie schütten *aun* über mich aus«; auch diese Redeweise geht auf eine »magische« Geste zurück. —

Jetzt können wir auch die oben I 3 gegebene Übersetzung von Jes. 10, 1 rechtfertigen. Gewöhnlich wird hier etwa mit DUHM übersetzt: Wehe denen, die Satzungen des Unrechts aufsetzen und immerzu drückende Vorschriften schreiben (N. O.: »som gir uretfærdige forordninger og utfærdiger fordærvelige skrivelser«); man deutet die Stelle auf die ungerechten Gesetze und die die Niedrigen bedrückenden Verordnungen. Zwar bedeutet חֹק häufig Gesetz o. ä.; כֹּתֵב wird aber sonst nicht in der Bedeutung »eine Verordnung erlassen« gebraucht, ebenso wenig wie etwa מִבְּתֵב die Bedeutung Reskript, Erlaß hat. Gegen die übliche Deutung spricht erstens, daß man, wenn von civilen oder strafrechtlichen Gesetzen die Rede sei, eher מִשְׁפָּט erwarten würde, zweitens, daß die Ausdrücke es nahe legen, in dem

¹ Vielleicht Hiph. statt Piel zu lesen.

Schreiben als solchem einen Grund des Zornes des Propheten zu sehen: daß aber Gesetze geschrieben wurden, war doch wohl zu Jesaias Zeiten schon längst eine legitime Sache; hier aber scheint es, als ob das Schreiben die Sache schlimmer mache als 'sie sonst wäre, was jedoch von ungerechten Gesetzen kaum gesagt werden könne. Denn Sinn der Stelle versteht man, glaube ich, wenn man sich an die Kraft erinnert, die der Aberglaube immer den Schriftzeichen (den Runen) beigelegt hat. Und nun wissen wir auch aus dem A. T., daß man die Kraft des wirksamen Wortes durch Aufschreiben steigerte, Num. 5, 23 f. Es sind die Verderben wirkenden *aun*-Runen, von denen der Prophet spricht (𐤀𐤁𐤍 eingraben; vgl. altnord. *rista*, das Wort, das immer in Verbindung mit den Runen gebraucht wird); sein Weheruf gilt denen, die durch solches Mittel »die Witwen und die Waisen, die Armen und die Elenden«, d. h. die Hilflosen, die sich gegen solches Mittel nicht wehren können, ausplündern. —

Auch andere äußere Mittel des Aunmannes werden erwähnt. Wir haben oben S. 14 ein Stück aus Ps. 10 abgedruckt; es zeigt deutlich, daß der im Psalm geschilderte Feind, der $\bar{r}\bar{a}\bar{s}\bar{a}$ V. 2. 3 als Auntäter gedacht ist V. 7. Er wird als ein im Geheimen, durch falsche Mittel wirkender Bedrucker und Räuber ($\bar{b}\bar{o}\bar{s}\bar{e}$ V. 3) geschildert, der sich nicht um Jahwä kümmert, sein Eingreifen leugnet und scheinbar auch nicht von seinem gerechten Gericht getroffen wird (»deine Gerichte gehen hoch vorüber ihm« V. 5, d. h. sie gehen über seinen Kopf hinweg, treffen ihn nicht); er darf daher ruhig und unbehindert sein böses Tun treiben und Unheil über alle seine Gegner bringen. Das letztere wird so ausgedrückt: »alle seine Gegner bläst er an« V. 5. Subjekt kann hier nicht Gott, wie mehrere Exegeten behaupten, sondern nur der in den vorhergehenden und folgenden Versen behandelte $\bar{r}\bar{a}\bar{s}\bar{a}$, der Aunmann sein. Durch das Anblasen kann dieser (scheinbar) immer in Streitigkeiten mit anderen Menschen den Längeren ziehen, so daß er als der von dem Ausfall der Sache »rechtfertigten« (*ṣaddiq*), der Gegner aber als der »ungerecht Gemachte« ($\bar{r}\bar{a}\bar{s}\bar{a}$), dasteht. Das Anblasen ist hier als ein machtwirkendes Mittel aufzufassen, durch das der Aunmann seine Gegner schwächen und unschädlich machen kann. Zum Verständnis der Sache genügt es darauf hinzuweisen, daß das Anblasen bei vielen Völkern ein recht häufiges Zaubermittel ist. Die böse Kraft, die der Aunmann in sich hat, und die er in ein Wort hineinlegen und so hinausschicken kann, das kann er auch in einen Hauch gleichsam verdichten und wirksam machen indem er sie so in Verbindung mit dem Opfer bringt. Eine Parallele bildet die in den babylonischen Zaubertexten recht häufige Vorstellung, daß die Dämonen »gleich und in der Gestalt von (beide

diese Momente liegen in dem bab. *kima* wie in dem hebr. *kē* einem Winde, einem Sturmwinde« heranstürmen¹.

Das Anblasen als Unglücksmittel kommt auch sonst in Pss. vor. Wir werden unten II 6 c sehen, daß die Feinde, die »Lippen- und Zungenmänner« in Ps. 12 auch als Aunmänner gedacht sind, wenn auch das Wort aun nicht vorkommt (vgl. I 8). In dem Orakel, das die Antwort Jahwä's auf die Bitte des Kranken enthält V. 6 heißt es nun:

*»Ob der Not der Gedrückten, ob des Seufzers des Armen
erheb' ich mich jetzt« — ist der Spruch Jahwä's —
»in Freiheit will ich setzen [den armen Bedrängten],
ihn [den der Frevler] hat angeblasen.«*

Der Satz *לֹא יִפְיֶה לוֹ* ist hier den Exegeten lange ein *crux* gewesen, und der Emendationen gibt es viele. Der nächstliegende Eindruck ist, daß wir hier einen Relativsatz vor uns haben; auf wen geht aber *לוֹ* zurück und wer ist Subjekt? Jahwä kann nicht Subjekt sein, auch nicht kann das Suff. auf ihn gehen, denn dann müßte 1. statt 3. Person stehen. »In Freiheit will ich setzen« fehlt ein Objekt, »anblasen« ein Subjekt. Der Bau des Psalms zeigt aber, daß einige Worte ausgefallen sind; V. 6 muß eine Strophe von 4 Vierern enthalten. Demnach gibt die Ergänzung sich leicht; als Objekt zu »in Freiheit setzen« muß ein »den Bedrückten« paralleler Begriff gestanden haben, etwa *דָּל וְעָנִי*; auf diesen Begriff weist *לוֹ* zurück; Subjekt des »anblasen« kann nach Ps. 10, 5 nur der *rāšā'* sein, ergänze somit etwa: *אֲשֶׁר רָשָׁע*. So wird der Sinn klar und das Metrum richtig.

Auch in Ps. 27 sind die Feinde Auntäter, wenn auch das Wort selbst nicht vorkommt (siehe unten II 6 c). Die »Lügenzeugen« V. 3 sind hier nicht wirkliche Zeugen in einem wirklichen Prozesse, sondern Unheilstifter. Der Beter ist krank, er fürchtet, daß er bald nicht mehr im Lande der Lebendigen sein werde, wenn Jahwä ihm nicht sofort helfe (V. 13); »Lügenzeugen« ist ein bildlicher Ausdruck, der aus der gewöhnlichen Auffassung einer Anfeindung als eines Prozesses stammt; Zeugen waren in den Prozessen die Kläger; in der bildlichen Sprache kann daher ein Gegner sowohl Kläger und Widersacher als Zeuge genannt werden. Die Gegner im Psalm haben den Betenden dadurch unglücklich gemacht, daß sie »*hāmās*« auf in geblasen haben«². *Hāmās* ist, wie wir öfters gesehen haben, ein

¹ Vgl. WEBER, AO VII 4, S. 15. 16; Gilgamešepos XII 89.

² Da das Subjekt in der ersten Vershälfte ein Plural ist, so muß natürlich mit BHK 3. Pers. Plur. punktiert werden. Ob man ein *lā* hinzusetzt oder nicht ist gleichgültig; dem Sinne nach muß es ergänzt werden.

Synonym zu *aun*. Es charakterisiert die sündige Tat nach ihrer wesentlichen Seite als Gewalt, als selbstsüchtigen Bruch der Bundesverpflichtungen dem »Bruder« gegenüber. »Sie blasen Gewalttat gegen mich« will nach Ps. 10, 5 besagen: sie blasen mich an und tun mir dadurch Gewalt an. —

Auch ein anderes Wirkungsmittel der Auntäter muß hier erwähnt werden, wenn auch das Wort *aun* in dieser Verbindung nicht ausdrücklich vorkommt. — Daß die Feinde Ps. 31 als Auntäter gedacht sind, ist unzweifelhaft und soll unten II 6 c näher gezeigt werden; wir weisen schon hier darauf hin, daß die Feinde mit »Lügenlippen« V. 19 und mittels »Anfeindungen mit der Zunge« V. 21 den Betenden elend und dem Sterben nahe, d. h. krank gemacht haben; vgl. hierzu was oben I 7 über die Zunge und die bösen Worte gesagt ist. Diese Feinde werden nun V. 7 als solche »die auf *hable-šāw* achten« d. h. solche Handlungen treiben die als *h.-š.* charakterisiert werden, bestimmt. Der Ausdruck kehrt in Jon. 2, 9 wieder; sie bilden hier den Gegensatz zu dem gerechten Frommen im Dankpsalm; in Gegensatz zu ihm (beachte **יִשְׁרָאֵל** V. 10), der jetzt triumphieren und danken darf, werden diejenigen, »die auf *hable-šāw* achten« von ihrem Glück verlassen¹, verfehlen ihr Ziel; auch hier liegt es am nächsten, in diesem Ausdruck eine Bezeichnung der durch die Rettung ihres Opfers enttäuschten Feinde zu sehen. Die übliche Übersetzung »die den nichtigen Göttern dienen« oder ähnlich ist an diesen beiden Stellen natürlich falsch; Ps. 31, 7 zeigt, daß der Ausdruck eine Handlungsweise bezeichnet, durch die die Feinde den Betenden in Unglück gestürzt, bzw. krank gemacht haben. Nun ist aber der Ausdruck eine recht pleonastische Tautologie; *hābāl* und *šāw* haben ungefähr denselben Sinn. Unwillkürlich kommt aber hier der Gedanke auf die unten zu besprechende Stelle Jes. 5, 18, die von denen redet, »die die Sünde mit *hable-haššāw*, mit *šāw*-Stricken oder -Schnüren heranziehen«. Der Ausdruck bildet eine sachliche Parallele zu dem oben I 7 behandelten Ausdruck in Jes. 29, 20 f.: »die einen Menschen durch ein Wort zum Sünder machen«. Jes. 5, 18 redet von Leuten, die durch Stricken irgendwelcher Art »Sünde« über Menschen bringen, in sie hineinlegen, sie zu unreinen Sündern machen. Wie unten zu zeigen, ist *šāw* in vielen Fällen einfach ein Synonym zu *šāwān*. Vgl. hierzu Jes. 32, 5.: der Aunmann »bindet die Unglücklichen mit Lügenworten«. Zweifelsohne haben wir es hier mit den Schnüren (und Knoten) zu tun, mittels denen sowohl die israelitischen wie die babylonischen Zauberer und Hexen ihre Opfer »binden«, sie in die Fesseln der Krankheit und Unreinheit und Sündigkeit schlagen. Demnach wird auch in Ps. 31, 7 und Jon. 2, 9 *hable* statt *hable* zu lesen sein.

¹ Das oder ähnliches muß der Sinn des etwas unklaren *ḥasdām ja^c azōbū* sein.

10. Aun = Zauber.

Und jetzt stehen wir vor der Türe. Würde man einen jeden beliebigen, auf der geistigen Stufe der alten Israeliten stehenden, d. h. von der primitiven Mentalität im Unterschied von der von den Griechen stammenden, erst seit den letzten Jahrhunderten Allgemeinbesitz der Gebildeten gewordenen wissenschaftlichen Denkweise noch im großen und ganzen bestimmten Menschen fragen: was sind das für Leute die 1. unschuldigen und wehrlosen Menschen Verderben bringen, 2. sie töten, 3. ihnen Besitz und Gut rauben, 4. Krankheit verursachen, 5. im Dunkel auf hinterlistiger Weise ihre Künste üben, 6. mit der Zunge und mit machtwirkenden Worten wirken und 7. sich der merkwürdigsten Handgriffe und Gebärden bedienen, 8. und zu denen eine besondere, nicht jedem Menschen zuständige Macht gehört — so würde er keinen Augenblick daran zweifeln, wie er zu antworten habe. Sei er Polynesier oder Grönländer, Araber oder Mexikaner, sei es daß er heute lebte oder daß er zu Hammurapis Zeiten auf den Ebenen von Sumer und Akkad wandelte — die Antwort würde in allen Fällen einstimmig lauten: das sind *Zauberer*, und ihre Mittel sind *Zauberdinge* und ihre Handlungen *Zauberhandlungen*!

Der Aunmann, der »Schadenmann«, kann »aun tun« und dadurch, weil er irgendwie über eine geheimnisvolle Kunst und Kraft verfügt, die er durch gewisse Worte und Manipulationen gegen sein Opfer »loslassen«¹ kann, wenn es ihm paßt.

Was »tut« der Zauberer? Er »tut« Zauber. **פָּעַל אֹן** muß demnach »Zauber tun« und **אֹן** »Zauber« bedeuten.

Von hier aus fällt ein klares Licht über alle die oben behandelten Stellen; man setze nur »Zauber« und »Zauberer« statt *aun* und Auntäter ein, und die Stellen stehen da und weisen in eine handfeste Wirklichkeit in der Kultur des alten Israeliten hinein. Besonders wichtig sind die vielen Psalmen, die über Feinde und Krankheit zugleich klagen, und zwar in einer Weise, die zu der Annahme drängt, daß die Feinde für die Krankheit verantwortlich sind (s. I 4; II 6 c; IV 4 d). Leute aber, die Krankheit machen können, sind Zauberer — da bleibt keine andere Erklärung. Näheres über diesen Punkt unten IV 4 d.

Der Zauber ist dem Israeliten eine ebenso handfeste Wirklichkeit wie die Religion, wie das Leben überhaupt; in der Furcht vor dem Zauber ver-

¹ Vgl. **שָׁלַח** Spr. 6, 14.

lebt er einen großen Teil seines Lebens; seine Religion hat eben darin eine ihrer wichtigsten Aufgaben, ihn vor dem Zauber zu befreien; und zu Zauber greift er vielleicht, wenn sein Glück ihn verläßt, wenn alles andere versagt, wenn Gott nicht antwortet, wenn er seinen festen Halt im Leben verliert, wenn daher das alte Ethos seine Macht über ihn verliert, wenn er seiner selbst verlustig geht, wenn er ein *râšâ*, ein *nidingr* geworden ist. —

Es gibt nun auch eine Reihe Stellen, die *aun* als paralleles Glied zu einem Worte, das Zauber oder geheime magische Künste bezeichnet, bieten.

Zunächst erinnern wir an die Zusammenstellung von קבץ און und התלהש Ps. 41, 7 f., s. I 7; die Bedeutung des letztgenannten Verbs dürfte ziemlich undiskutierbar sind.

Sodann Num. 23, 21. 23, s. I 5. און wird hier als Beschwörungen להש und illegitime Wahrsagekunst קסם gedeutet; an der illegitimen Wahrsagerei haftet aber immer der Begriff des Zaubers, s. unten II 4, III 1. — Dieselbe Zusammenstellung haben wir zugleich I Sam. 15, 23, s. I 5. Hier ist in Wirklichkeit, wie schon oben angedeutet, »Zauberei« die adäquateste Übersetzung von קסם; zauberische Wahrsagekunst steht hier als Typus des illegitimen Handelns, das Gott verhaßt ist und das jedenfalls in der religiösen Polemik mit dem Namen Zauberei beehrt wird¹.

Der Zusammenhang zwischen תרפים, קסמים und און I Sam. 15, 23 wird auch von der späten Stelle Zach. 10, 2 bestätigt. Zwar hat *aun* hier die Bedeutung das Betrügerische, Nichtige (s. unten II 6) erhalten; daß aber *aun* durch die Terafim vermittelt werden kann, weiß noch der Verfasser.

11. Die Etymologie.

Nachdem wir so den innersten Sinn des Wortes און erreicht haben, werden wir versuchen, das Resultat durch eine plausible Etymologie zu erhärten.

¹ Diese Beurteilung des fachlichen Vertreters einer mir fremden oder gar feindlichen Religion — und der Wahrsager, der Nabi usw. ist ein Mann der Religion — ist echt primitiv; er verfügt über fremde, mir unbekannte, „unheimliche“ (im eigentlichen Sinne des Wortes) Mächte, mit denen ich mich nicht einlassen darf und die ich meinem Ich nicht assimilieren kann, weil ihre „Seele“ mir unbekannt ist; vielleicht würden sie meine eigene Seele sprengen. Sie sind mir „Zauber“, ihr Träger ist mir ein Zauberer.

יִסְט ist, wie erwähnt, sekundäre Segolatform aus einem ursprünglichen 'aun. Und das Wort ist ohne Frage ursprünglich identisch mit יִסְט = Macht, Kraft, das aus einem ursprünglichen 'aun kontrahiert ist.

Die Bedeutung des ursprünglichen gemeinsamen Begriffes ist Macht, Kraft, ursprünglich wohl in rein neutralem Sinne, die böse sowohl als die gute Macht. Besonders muß das Wort von der wunderbaren, mystischen, in besonderen Gegenständen und Personen magasierten und wirksamen Macht gebraucht worden sein, die ein Grundbegriff der Weltanschauung des Primitiven und in der Religionsgeschichte unter dem Namen *Mana* bekannt ist. Siehe das oben I 8 dargelegte. Doch darf nicht vergessen werden, daß diese Macht eine »natürliche« ist; sie kann sich bei jedem Wesen finden; und etwas von der »Macht« findet sich auch in jedem lebendigen Wesen. So ist das Lebensprinzip, das Blut, und die Zeugungskraft immer und überall als zur Sphäre des Heiligen gehörig betrachtet und mit religiöser Scheu umgeben worden.

Später ist eine Spaltung des Begriffes eingetreten, die zugleich eine Spaltung des Wortes in zwei Formen nach sich gezogen hat¹. Die kontrahierte Form יִסְט bezeichnet die gute, legitime Abart der Macht; ist natürlich im Laufe der Zeit etwas abgeschwächt und rationalisiert worden. Das Wort bezeichnet (s. Lex.) immer noch die außergewöhnliche Kraft; so steht es 1. von der Vollkraft des mit dem Gotteswesen kämpfenden Jakob, Hos. 12, 4, von der Kraft des halb mythischen Behemoth, Hiob 40, 16; und besonders von der geheimnisvollen, »heiligen« Zeugungskraft, Gen. 49, 3; Dtn. 21, 17; Ps. 78, 51; 105, 36; von der Kraft der göttlichen Wesen Jes. 40, 26. 29²; 2. Vermögen, Reichtum (vgl. altnord. ríkr, urspr. = mächtig), s. das oben I 8 zu Ps. 52, 9 bemerkte.

Die unkontrahierte, später zu einem Segolat erweiterte Form יִסְטִי bezeichnet die böse Abart der Macht, die von bösen Menschen zu bösen Zwecken gebraucht wird. Wie in anderen Sprachen³ hat dann im Laufe der Zeit das hebräische Wort für die (böse) Macht die spezielle Bedeutung Zauberei angenommen.

¹ S. dazu SÖDERBLOM, op. cit. S. 203 f.

² Zu diesen Stellen zählt GES.-BUHL¹³ auch Hiob 18, 7. 12; V. 12 (wo mit DUHM wohl besser יִסְטִי יִסְט zu lesen ist) haben wir es mit יִסְטִי in der Bedeutung Unheil (s. II 3) zu tun; und wahrscheinlich ist dasselbe in V. 7 der Fall, wo dann wohl יִסְטִי יִסְטִי יִסְטִי zu lesen ist: das Unheil wird seine Schritte einengen.

³ SÖDERBLOM, op. cit. S. 203 f.

Hierzu ist nun das I 8 gesagte zu vergleichen. Die genannten Stellen beweisen natürlich nicht, daß diese Etymologie dem alten Israel bewußt war; wohl aber beweisen sie, daß man »Macht« מָשַׁל brauchte, wenn man מָשַׁל tun wollte, wenn auch ersters Wort nicht in diesen Verbindungen vorkommt¹.

¹ Aus dieser Wurzel mit der Bedeutung: im Besitz der Macht sein, läßt sich auch das arab. مَسَّ bequem, angenehm leben, مَسَّة Behaglichkeit, Gemütlichkeit, unschwer erklären. Aus der Bedeutung Macht dürfte wohl auch مَسَّ = Last herkommen; Macht, Kraft äußert sich als Schwere; was als Last wirkt, hat Macht in sich.

KAP. II. ENTFALTUNG.

1. Allgemeine Bedeutung.

זֶכֶּר hat somit als grundlegende Bedeutung weder Falschheit, noch Schaden, der einem anderen gemacht ist, sondern Zauberkraft, Zauber, Zauberei. Und so muß das Wort übersetzt werden überall da, wo nicht der Zusammenhang, der Parallelismus oder andere klare Instanzen zeigen, daß eine andere Bedeutung vorliegt. An den meisten der oben I 1—10 behandelten Stellen ist die Bedeutung Zauber in der einen oder der anderen Nuancierung mehr oder weniger einleuchtend und vom Zusammenhange oder Parallelismus gefordert; und auch an den Stellen, die an sich vereinzelt kein klares Urteil erlauben, paßt diese Bedeutung sehr gut; die vielen klaren, konkreten Stellen erlauben uns, dieselbe auch an die an sich weniger klaren einzusetzen.

»Zauber« ist nun ein Wort mit einem sehr umfassenden Gebrauch. Es kann erstens die *Zauberkraft* bezeichnen. In diesem relativ ursprünglichsten Sinne kommt זֶכֶּר kaum im A. T. vor. Das hängt wohl mit dem Urteil über den Zauber als eine trügerische und unzuverlässige Hilfe zusammen; überall da wo von Vertrauen auf Zauberkraft oder ähnliches die Rede ist, da sagen die Verfasser »auf Lüge, Trug, Falschheit und dgl. vertrauen«, s. II 6. Vgl. jedoch Ps. 10, 7.

Sodann kann »Zauber« das *Zaubermittel* bezeichnen. So steht זֶכֶּר ohne nähere Bestimmungen in der Bedeutung Zauberspruch Ps. 10, 7; 36, 4; 41, 7; 55, 4; vgl. Jes. 58, 9; Spr. 19, 28. Von Zauberrunen redet Jes. 10, 1.

Ferner bedeutet »Zauber« die *Zauberhandlung* in umfassendem Sinne, etwa = *Zauberei*. So steht זֶכֶּר an einer ganzen Reihe von Stellen, die von *aun* tun, *aun* ersinnen u. s. w. reden; vgl. dazu den häufigen Ausdruck זֶכֶּר אֲנִי.

In dieser ganz buchstäblichen und umfassenden Bedeutung steht es Num. 23, 21 (zauberische Wahrsagerei); I Sam. 15, 23; Jes. 10, 1; 32, 6; 59, 4. 6; Mika 2, 1 f.; Ps. 5, 6; 6, 9; 7, 15; 10, 7; 28, 3; 36, 4. 5. 13; 41, 7; 55, 4. 11; 56, 8; 59, 3. 6; 64, 3; 94, 4. 16. 23; 119, 133; 141, 4. 9; Spr. 6, 12;

buchstäblich gemeint wird das Wort natürlich auch an mehreren der Stellen sein, die den Zauber als typische Sünde nennen, s. II 4a.

Ferner kann das Wort das durch Zauberei hervorgebrachte *Resultat* bedeuten. — Und endlich kann es ein *religiöses und moralisches Urteil* ausdrücken. Diese beiden Nuancierungen hat auch das hebr. און, und diese sind im A. T. die häufigsten, sie sollen unten II 2–6 behandelt werden.

2. און durch Zauber angestiftetes Unheil und Verderben.

Zauber mit besonderem Gedanken an das dadurch dem Nächsten verursachte Unheil, oder das durch Zauber angestiftete und über den Nächsten gekommene Unheil und Verderben ist, wie es in der Natur der Sache liegt, eine der häufigsten Nuancierungen des Wortes. So spielt der Gedanke an das Unheilstiftende, Schädliche¹ immer mit hinein; so z. B.: Jes. 10, 1; 29, 20; 59, 4. 6; Hos. 6, 8; Hab. 1, 3; Ps. 6, 9; 10, 7; 14, 4 = 53, 5; 36, 4. 5. 13; 55, 4. 11; 56, 8; 59, 3. 6; 64, 3; 94, 4. 16. 23; 141, 9; Spr. 12, 21; 17, 4; 19, 28. Besonders deutlich in Ps. 7, 15; 55, 4; Hiob 4, 8; 15, 35. Die häufigsten Synonyme und Parallelbegriffe sind: הוות Ps. 55, 11 f., Spr. 17, 4; חָמָם Jes. 59, 4. 6; Hab. 1, 3; הוֹדָה Ps. 10, 7; מוֹטָה Jes. 58, 9; שׂוֹד Hab. 1, 3; דָּם Hos. 6, 8; עָמַל Num. 23, 21²; Jes. 10, 1; Hab. 1, 3; Ps. 7, 15; 10, 7; רָעָה Ps. 94, 23; רָעָתָךְ das losgelassene und so schadenwirkende Wort Ps. 94, 4; parallel און פֻּעַל און Ps. 5, 6; אִישׁ דָּמָם Ps. 29, 20; מְרַעִים Ps. 64, 3; 94, 16. An diesen Worten und Ausdrücken haftet zugleich der Begriff des Schlechten und Sündigen; s. II 4a.

3. און = Unheil, Verderben.

Das von dem Zauberer heraufbeschworene Unheil braucht nicht immer den zu treffen, dem er zugedacht war. Die losgelassene Macht kann seinem Urheber zu mächtig werden; das Unheil kann sich gegen ihn selbst wenden; oder es kann durch Gottes gnädiges Eingreifen gegen ihn gewandt werden. Denkbar ist auch, daß es ganz selbständig, als eine reale Macht, eine drohende Unheilsmöglichkeit weiter existieren kann, unabhängig sowohl vom Urheber als vom Opfer. און erhält so die Bedeutung Unheil,

¹ Von BEVAN deswegen für die eigentliche Bedeutung gehalten.

² So häufig ist עָמַל als Synon. און gebraucht worden, daß es seine eigene Bedeutung vergessen hat und zu einem eben און gleichbedeutigen Terminus geworden ist, der dann in den verschiedenen, און angehörigen Nuancierungen gebraucht wird, die nicht aus der eigentlichen Bedeutung des עָמַל abgeleitet werden können. So hier, vgl. I 5.

Unglück, Verderben überhaupt, wenn auch die Nebenbedeutung des vom Zauberer oder von höheren Mächten verursachten Unglücks sich häufig geltend macht. Als Synonyme kommen dann vor: רָעָה Hiob 21, 19; רָעָה Hiob 18, 12; רָעָה Ps. 7, 15; 90, 10; Hiob 4, 8; 5, 6; 15, 35.

Der Gedanke an das seinen Urheber treffende Unheil liegt Spr. 22, 8 vor, vgl. Ps. 7, 15 f.; Hiob 4, 8; 15, 35 (s. II 2).

Unglück, Unheil überhaupt: Gen. 35, 18; Jer. 4, 15; Am. 5, 5; Ps. 90, 10; Spr. 12, 21; 22, 8; Hiob 5, 6; 15, 35; 18, 7.¹ 12; 21, 19.

Natürlich ist nicht an allen diesen Stellen der Gedanke an den das Unglück ursprünglich wirkenden Zauber völlig ausgeschaltet; er klingt mit jedenfalls in Ps. 7, 15; Hiob 4, 8; 15, 35 u. a. St.

4. Zauberei als Typus der Gottesfeindschaft und Sünde.

a) Der Zauber wird, wie unten III 1 näher zu zeigen, überall als ein schweres Verbrechen gegen die Gesellschaft betrachtet; er verstößt gegen die sakralen Institutionen, gegen die Heiligkeit der Gesellschaftsordnung. Ist nun die betreffende Gesellschaft zu dem Glauben an einen oder mehrere ethisch bestimmten Götter vorgedrungen, die als die Verbürger der Gesellschaftsordnung und der Sitte, als Wächter ihrer Heiligkeit dastehen, so wird auch der Zauber als eine gegen den Willen der Gottheit streitende *Sünde* aufgefaßt².

So auch in Israel, wo der heilige Jahwä als Hüter der heiligen Ordnung des heiligen Volkes stand, und wo jeder Zauber daher als Sünde galt, vgl. I Sam. 15, 23; vgl. Ps. 5, 6; 28, 3; Spr. 6, 12; 19, 28. War der Zauber erst gesellschaftsfeindlich und schädlich, so war er natürlich auch Jahwä-feindlich; denn Jahwä war der Hüter und Wächter Israels. — In der religiösen Theorie lautete die Begründung etwas anders: Jahwä erhebt den Anspruch, der alleinige Herr Israels zu sein — höre Israel, Jahwä ist dein Gott, Jahwä allein! — im Zauber hatte man es aber mit anderen Mächten zu tun, etwa mit den Toten, mit Ba'al usf.; er war somit ein strafbarer Abfall von Jahwä, vgl. Num. 23, 23. Daher verbietet denn auch das Gesetz jede Art von Zauber und Wahrsagerei, Ex. 22, 17; Lev. 19, 26; Dtn. 18, 10 ff. *Aun* ist ein Wort aus »sündigem Munde«, Ps. 59, 13 (siehe des näheren I 7; III 2).

So gebrauchen denn die alttestamentlichen Verfasser — öfters vielleicht mehr oder weniger traditionell und unverstehend — das Wort für Zauber

¹ Siehe I 11, s. 31, A 2.

² Siehe SÖDERBLOM, Gudstrons uppkomst, S. 204 f.

als Typus der Sünde und Gottesfeindschaft und **פְּעִילי אֹון** als Typus der Sünder und der Gottlosen und der Frevler. So besonders deutlich in I Sam. 15, 23; Jes. 31, 2; 32, 6 ff. (?); 55, 7; 58, 9; Jer. 4, 14; Hos. 6, 8; Hab. 1, 3; Ps. 66, 18; 92, 8. 10; 101, 8; 125, 5; 141, 4; Spr. 10, 29; 21, 15; 30, 20; Hiob 4, 8; 11, 11. 14; 15, 35; 22, 15; 31, 3; 34, 8. 22. 36; 36, 10. 21.

So erklärt es sich, daß das Wort einmal möglicherweise als Schimpfwort für Israels und Jahwäs äußere Feinde, Ps. 14, 4 = 53, 5 steht. Denn dieser Ps. ist vielleicht eine Liturgie für einen Gemeindegottesdienst, jedoch nicht in einer bestimmten Notlage gedichtet und gegen bestimmte Feinde gerichtet, sondern etwa als eine, die an einem alljährlichen Bettage gesungen wurde und von den Feinden Israels überhaupt, den gegenwärtigen sowohl als den zukünftigen, handelt. Dasselbe gilt vielleicht Ps. 125, 5; Jes. 29, 20.

Die häufigsten Synonyme sind hier **רִשָּׁע** und **רִשָּׁע** Jes. 55, 7; Ps. 92, 8; 101, 8; 141, 9 f.; Hiob 34, 8 (dazu auch in speziellerer Bedeutung = Zauberer Ps. 5, 6; 28, 3; 36, 12); daneben **רָעָה** in religiös-moralischer Bedeutung Jer. 4, 14; **עֲצַת רָע** Ez. 11, 2 (**און** hier als Schimpfwort = illegitimer Kult. s. II 5); **עֲוֹנָה** (Spr. 22, 8); Hiob 11, 14; **בָּבֶל** Jes. 32, 6; **הַמִּצָּת** I Sam. 15, 23; Hos. 10, 8 (besonders als illegitimer Kult gedacht); dazu als erstarrter Terminus (s. II 2, S. 34, A. 2) **עֲמַל** Hiob 31, 3. Synon. **פְּעִילי אֹון** finden sich neben **רִשָּׁע** auch **בֵּית מִרְעֵים** Jes. 31, 2; daneben auch **בָּבֶל** Ps. 14, 4 = 53, 5; Jes. 32, 6; **בָּבֶל** Ps. 92, 7 f.; 94, 4. 8; **אֵוִיל** Spr. 10, 10, vgl. 6, 12 f.; **הַנֶּגֶד** Jes. 32, 6; **הוֹלִלִים** Ps. 5, 6; **לֵין** Jes. 29, 20 — Stellen die zwar meistens zu den in II 1 und 2 behandelten Gruppen gehören, an denen jedoch der Begriff des Sündigen der Zauberei mitklingt (was er übrigens fast immer tut).

b) Hier kann nun der Ausgangspunkt eines neuen Inhalts des Begriffes liegen. Wenn ein ursprünglich ganz konkretes Wort als Typus eines weiteren Begriffes verwendet wird, so in casu fast den Charakter eines Schimpfwortes erhalten hat, so nimmt es leicht die wirkliche Bedeutung des weiteren Begriffes an. So ist **און** auf dem Wege, einfach eine stehende Bezeichnung für Sünde, Frevel, Gottlosigkeit überhaupt zu werden. Dazu kommt noch etwas anderes. — Früher oder später in der Geschichte eines Volkes wird der Fall eintreffen, daß ein Begriff und ein Wort wie Zauber seinen Kulturinhalt verliert; eine neue Kultur setzt ein; das Denken wird anders; die Worte bleiben bestehen; sie erhalten aber einen ganz neuen Inhalt. Und fast ausnahmslos kann dies Neue gewissermaßen als eine Rationalisierung des Alten betrachtet werden. »Zauber« bezeichnet statt eine in den Verlauf der Dinge eingreifende Realität tortan etwa ein moralisches oder religiöses Urteil über gewisse Dinge und Handlungsweisen, wie wir

oben gesehen haben. Noch ist man sich aber der ursprünglicheren Bedeutung meistens bewußt, wenn man auch die dementsprechende Wirklichkeit vielleicht nicht mehr als Wirklichkeit aus der Erfahrung kennt. Es ist als wenn man sein Urteil über die Dinge dahin lauten lassen will, daß sie ebenso schlimm, gottlos u. s. w. wie der Zauber seien — auch wenn man nicht mehr Zauberei aus der eigenen Erfahrung kennt.

In dieser Richtung kann nun die Entwicklung weiter gehen. Das Wort kann eine völlig gangbare, alltägliche, scheinbar ganz rationale Bezeichnung der Charaktereigenschaften, bezw. gewisser Seiten derselben sein, die man ursprünglich beim Zauberer voraussetzte, die sich aber auch anderswo vielleicht häufig finden. Das Wort hat dann m. a. W. die Beziehung zur besonderen Machtausrüstung verloren, und bezeichnet nunmehr fast etwas Alltägliches, sich bei jedem Beliebigen unter Umständen Vorkommendes. — So bedeutet z. B. das norwegische »*trollskap*«, urspr. »*trolldom*« = Zauber, Zauberei, Zauberdinge, -Mitteln u. s. w., im modernen Sprachgebrauch etwa Bosheit, Boshaftigkeit, Schlimmheit, Ungezogenheit.

Es fragt sich nun, ob ׀נ im A. T. diese Entwicklung durchgemacht hat, ob es auch von Verfassern gebraucht wird, die nicht mehr etwas von der ursprünglichen Bedeutung wußten und das Wort als Bezeichnung ähnlicher Charakterzüge und Eigenschaften gebrauchten. M. a. W.: *bedeutet* ׀נ jemals etwa Falschheit oder Frevel, Sünde, schlechthin?

Die Bedeutung Falschheit ist jedenfalls abzuweisen, s. unten II 6 d.

Wie steht es aber mit der allgemein behaupteten Bedeutung Frevel, Sünde an sich? — Natürlich würde diese Bedeutung an vielen der in diesem Abschnitt genannten und an noch anderen Stellen recht gut passen; das beweist aber nicht mehr als daß der allgemeine Begriff in vielen Fällen ohne allzugroßen Schaden den spezielleren ersetzen kann. Das ist in diesem Falle besonders gut verständlich, da ׀נ an diesen Stellen eben Zauber mit dem Nebenbegriffe der gottverhassten Sünde bedeutet. Zugegeben muß aber werden, daß ebenso gut wie Frevel paßt hier immer die Bedeutung Zauber mit Einschluß des genannten Nebenbegriffes.

Hier bewegen wir uns indessen auf Gebieten, auf denen der Exegese ihr schwierigstes Problem gestellt wird. Es handelt sich eben darum, an einem mehr oder weniger zu traditionellem Schimpfwort erstarrten Ausdrucke nachzuempfinden wie viel von dem Wirklichkeitsinhalt der alten Kultur in den Ausdrücken und in der Seele des Schreibenden noch weiterlebt. Den Punkt an dem das Alte völlig abgestorben ist, genau feststellen zu wollen, dürfte eine fast unlösbare Aufgabe sein. — Hier muß man in jedem einzelnen Falle den Beweis dafür verlangen, daß ׀נ hier nicht

Zauber bedeuten *könne*. — Daß die Frage nicht bedeutungslos ist, wird man nach der Lektüre von Kap. IV und V verstehen.

Nun gibt es aber fraglos eine Reihe Stellen, an denen זָּכַר als reines Schimpfwort seines ursprünglichen konkreten Inhaltes entleert steht, wenn auch die Verfasser vielleicht noch ein Bewußtsein von der ursprünglichen Bedeutung gehabt haben mögen. Jes. 31, 2; 55, 7; Jer. 4, 14; Ps. 92, 8. 10; Spr. 21, 15 (?); 30, 20; Hiob 36, 10. Vgl. das oben zu Ps. 14, 4 Gesagte. Und es fragt sich, ob זָּכַר nicht an einigen diesen Stellen (Jes. 31, 2; 55, 7; Jer. 4, 14; Hiob 36, 10) geradezu die *Bedeutung* Sünde, Unrecht, Frevel bereits angenommen hat. Jedenfalls paßt hier nicht Zauber oder Zauberei mehr.

5. זָּכַר als Bezeichnung illegitimer Kulte.

Es ist in der Religionsgeschichte eine wohlbekannte Erscheinung, daß was einmal Religion war, das sinkt später zu Magie herab. Wie der Glaube früherer Zeiten heute als Aberglaube weiterlebt, so lebt der Kult der vergangenen Tage als Zauberei weiter.

Eine höhere religiöse Entwicklungsstufe, die im Erreichtwerden begriffen ist, oder eine neue und siegreiche Religion, die eine ältere verdrängt, erklären in polemischem Eifer und Selbstbehauptungsdrang die Kulte des Vorhergehenden für Zauberkulte. Ihre Götter werden böse Geister, Dämonen; Teilnahme an ihren Festen werden »Teilnahme an dem Kelch der Dämonen«, ihre heiligen Tiere werden unreine, wie das Schwein bei den Israeliten und das Pferd bei den Nordgermanen; ihre Priester und Propheten werden Zauberer und Teufelbeschwörer. — Das Alte läßt sich nun aber nicht mit einem Schlage ausrotten; es lebt weiter fort, in den Winkeln oder bei unterdrückten Völkern oder niedriger stehenden Nachbarrassen¹. Und so kommt es bisweilen dazu, daß sogar die Anhänger des Neuen, wenn gelegentlich einmal alles versagt, in der äußersten Not sich zu diesen mit abergläuberischem Grauen betrachteten geheimen Professionisten des Alten wenden, an die sie vielleicht für gewöhnlich nicht glauben, oder mit denen sie jedenfalls nichts zu tun haben wollen. Natürlich zum größten Zorn der Hüter ihrer eigenen, echten Religion, ihrer Priester, Propheten und Gesetzgeber, die jetzt auf die »Zauberei« losdonnern.

So hängt es denn auch zusammen, daß auch im A. T. das Wort für Zauber זָּכַר als eine herabsetzende Charakteristik allerlei illegitimer Kulte und Kultgebräuche gebraucht wird. Mitunter haben wir es hier

¹ Vgl. hierzu und zum flg. SÖDERBLOM, op. cit. S. 205.

wohl auch mit einem rein traditionellen Schimpfworte ohne eigentlichen begrifflichen Inhalt zu tun. Am häufigsten deckt sich wohl aber dieser Gebrauch von און mit einem wirklichen Glauben; die fremden Götter und Mächte sind wirklich alle böse Wesen (vgl. Ps. 82), Dämonen; wer mit ihnen verkehre, erwecke den Zorn Jahwä's und könne nicht bona fide gehandelt haben; da die Realität und die böse Wirkung des Verkehrs mit diesen Mächten nicht geleugnet werden könne, so sei er in buchstäblichem Sinne Zauber. —

So Jes. 1, 13 (wo die Parallele מַהֲרַת שׁוֹא die Richtigkeit der Lesart des T. M. און derjenigen der LXX צום gegenüber beweist, vgl. Hos. 12, 12 s. des weiteren über שׁוֹא II 6e); ferner Ez. 11, 2 (»die Aunpläne und der böse Rat« geht auf die 8, 1 ff. berichteten Abgöttereien¹); Hos. 6, 8 (vgl. V. 10; hier tritt jedoch auch der Gedanke an die todbringende Wirkung des aun hervor, V. 8 b); Hos. 10, 8; 12, 12; hierzu könnte man auch Num. 23, 21 rechnen, der און als Gegenstück des legitimen israelitischen Kultes mit der Königshuldigung nennt, und I Sam. 15, 23 und Zach. 10, 2, die Zusammenstellung mit den Terafim. Ebenso Jes. 66, 3, der auch von illegitimen Kultübungen spricht, wo aber און die betreffenden Gottheit, nach Ansicht des Propheten natürlich ein Dämon, zu bezeichnen scheint.

6. Zauberei als „Lüge“ und „Trug“.

a) Synonym und parallel און treffen wir an nicht wenigen Stellen verschiedene Worte für Lüge, Trug, Falschheit oder Nichtigkeit, Blendwerk: אִשָּׁר Ps. 7, 15; Zach. 10, 2; Spr. 12, 21 f.; 17, 4; שְׁקָרִים (דְּבַר) Ps. 101, 7; אִשָּׁר Jes. 32, 7; בִּזְיוֹן Ps. 5, 6 f.; מַהֲרַת Ps. 5, 6 f.; 10, 7; 36, 4; 55, 24, vgl. V. 4 11 f.; רַמְיָה Ps. 101, 7 f.; תִּבְלָל Zach. 10, 2; hierher gehören auch אִשָּׁר, רִירוֹ, רִירוֹ (siehe Jes. 59, 4), Jes. 41, 29, wenn און nicht ein Schreibfehler für אִשָּׁר ist. Über שׁוֹא siehe unten. Da diese beiden Begriffsgruppen vielfach in einander übergehen, behandeln wie sie hier gemeinsam.

Den Exegeten, die den Sinn des און nicht erfaßt haben, ist natürlich ein Synonym wie דְּבַר שְׁקָרִים Ps. 101, 7, מַהֲרַת כֹּזֵב וּמְרַמֶּה 5, 6; Jes. 32, 6 f. ein genügender Beweis dafür, daß der Beter hier über unwahre Beschuldigungen, Verleumdungen und Klatsch klagt; es ist ja eine triviale Wahrheit geworden, daß ein großer Teil der Pss. die Klagen der Frommen wegen der boshaften und unwahren Verleumdungen der Gottlosen, d. h. der Weltlichgesinnten enthält, als ob darin ihre größte Not bestände. — Auch

¹ Ursprünglich stand wohl 11, 1 ff. hinter 8, 15, s. ROTHSTEIN bei KAUTZSCH A. T.³, I, S. 831.

wenn man die Grundbedeutung von אֱלֹהִים erfaßt hat, liegt es uns Modernen nahe, in den genannten Synonymen das rationale Urteil einer überlegenen »Aufklärung« über das abergläubische Unwesen zu sehen. Die alttestamentlichen Verfasser waren aber keine Tyndalls oder Diderots, und ihre Beurteilung des Zaubers ist am wenigsten »aufgeklärt« und rational. Die Erklärung dieses Sprachgebrauches muß anderswo gesucht werden.

b) Den Ausgangspunkt bildet die Tatsache, daß die genannten Wörter an einer Reihe von Stellen als traditionelle *Termini*, über deren begrifflichen Inhalt viell. nicht mehr reflektiert wird, Termini der »abgöttischen«, »fremden«, *illegitimen Kulte und Götter*, die in solchen Kulte verehrt werden, gebraucht werden.

In Jes. 28, 15, der uns unten näher beschäftigen wird, charakterisiert der Prophet die Mächte der Unterwelt, mit denen die Gegner durch ihre Jahwä-feindliche Politik einen Bund geschlossen haben sollen, als שָׁקֶר und כֶּזֶב, Lüge und Trug. Daß aber der »Tod« und »Scheol« nicht Lüge und Trug in dem Sinne sind, daß sie nicht reale Mächte, sondern Aberglaube und Einbildung seien, ist klar. Unzweifelhaft meint Jesaia hier nicht nur, daß der Tod und Scheol reale »Mächte«, sondern auch daß sie persönliche Wesen, Dämonen sind — in der Mythologie anderer Völker, etwa der Babylonier, würde man »Götter« sagen. שָׁקֶר und כֶּזֶב stehen hier als erstarrte Termini für »Mächte auf die kein Verlaß ist«. — Denselben rein formelhaften Gebrauch von כֶּזֶב haben wir Am. 2, 4, wo כְּזָבִים geradezu = אֱלֹהִים oder שֵׁפְטִים steht. Zwar kann man hier nicht mit derselben Sicherheit behaupten, daß die fremden Götter nach der Ansicht des Interpolators von Am. 2, 4—5 wirkliche Wesen sind; das ist aber nach allen Analogien die wahrscheinlichste Auffassung; selbstverständlich sind sie jedoch böse Wesen, Dämonen.

Klar genug ist jedoch Ps. 40, 5. In der Form einer Seeligpreisung deren, die auf Jahwä vertrauen, statt zu der Hülfe anderer Mächte zu greifen, bezeugt der Betende seine Frommheit, sein Gottvertrauen und seine Unschuld, und damit auch seinen Glauben an die bevorstehende Hilfe, in flg. Worten:

*O, glückselig der, der Jahwä sein Vertrauen läßt sein,
der sich nicht zu den Rehabim wendet, zur Lüge 'abfallend' ¹.*

רָחַב ist bekanntlich ein Name des mythischen Wesens, das in der Urzeit sich gegen Jahwä empörte, von ihm aber überwunden wurde; es ist auch von »den Helfern Rahabs« die Rede; in dieser Form setzt somit der Mythos mehrere aufrührerische Wesen übermenschlicher, dämonischer

¹ L. יִשְׁתָּה (GUNKEL).

Art voraus. Daß der Dichter mit der (von ihm gebildeten?) Pluralform die »Rahabe« die »Abgötter« meint d. h. die anderen Mächte, die die betörten Menschen in ihrer Not und ihrem Unglück etwa um Hilfe anrufen könnten, mit denen er selbst aber keine Gemeinschaft haben will, ist klar. Ebenso gewiß aber, wie Rahab und Livjathan den Psalmdichtern wirkliche Wesen sind, so sind es die Rahabe unserem Dichter. Als Synonym zu diesem Namen gebraucht er nun **רַחָבִים** — augenscheinlich als einen erstarrten Terminus.

c) Wir werden nun sehen, daß es eine Reihe Stellen gibt, an denen die hier genannten Ausdrücke geradezu als Bezeichnungen des Zaubers und der verbotenen und bösen Künste gebraucht werden. Schon an einigen der oben genannten Stellen spielte der Gedanke an die magischen Künste mit hinein; der Übergang zwischen Abgöttereie und Zauber ist, wie II 5 gezeigt, fließend, wie auch die Begriffe Götze und Dämon ineinander gehen.

Wir fangen mit einigen Psalmen an, welche die oben besprochene Verbindung von Feinden und Krankheit (s. I 4. 7) aufweisen, und die daher unseres Erachtens besonders beweiskräftig sind.

Zunächst Ps. 63, ein Klagepsalm des Königs und ohne Zweifel wegen Krankheit¹; der Beter preist sich glücklich, weil er den Tempel hat besuchen und daselbst Jahwä um Hülfe beten und eine zusagende Antwort erhalten dürfen; nach dieser Hülfe »habe sein Leib geschmachtet« — dieser Ausdruck setzt Krankheit als Veranlassung voraus. Weiter unten im Psalm hören wir nun, daß das Unglück von Feinden verursacht ist, die dem Könige nach dem Leben trachten, und über die er jetzt Rache erbetet — also die häufige Vorstellung von Krankheit als einer Folge der Nachstellungen böser Menschen. Schon das setzt voraus, daß Zauber und geheime Künste als das Mittel gedacht sind².

Wenn er nun V. 12 diese Feinde **יְהִי שָׁקֶר** nennt, so sollte es klar sein, daß in diesem Ausdruck etwas mehr und anderes als »Lügner« in üblichem modernen Sinne liegt; vor Verleumdung und unwahren Worten wird ein orientalischer König nicht krank; gegen solches Unglück hat er eine sehr probate Arznei; er »sendet seine Knechte hinaus« und macht die Vermessenen um einen Kopf kürzer, damit er »seine Lust an sie sehe«; dann braucht er keinen Betttag im Tempel mit Klagepsalmen und dergleichen zu veranstalten. Anders dagegen, wenn er es mit krankheitswirkenden Feinden zu tun hat, die er selber nicht mal kennt; gegen diese kann nur Jahwä Hilfe leisten. — »Die Lügner« müssen somit nach dem

¹ MOWINCKEL, Kongesalmerne i det gamle testament. Kristiania 1916, S. 95 ff.

² Kongesalmerne, S. 94.

Zusammenhänge ein Terminus der Schwarzkünstler sein; sie werden »die, welche Lüge reden«, genannt, weil sie ihre Absichten mittels der macht-wirkenden »Lügenworte« verwirklichen.

Auch מְרִמָּה kommt in derselben Bedeutung vor. — Undiskutierbar klar ist Ps. 38. Der Psalm ist wiederum ein Klagepsalm, und zwar eines Kranken, was hier auch eine ziemlich hoch entwickelte exegetische Kunst nicht wegdeuten kann:

- ² Herr, züchtige mich nicht im Zorn, und strafe mich [nicht] im Grimm,
³ denn auf mich sind deine Pfeile gefallen, deine Hand hat sich auf mich gelegt!
⁴ Nichts ist gesund an meinem Leib ob deines Grimmes, nichts heil an meinen Gliedern ob meiner Sünde;
⁵ denn meine Sünden schlagen über mich zusammen, sind zu schwer, wie die schwerste Last.
⁶ Es stinken, es eitern meine Wunden, ob meiner Torheit bin ich gekrümmt; ich beuge mich [und winde mich] unmaßen, geh' alltäglich im Bußkleid einher;
⁸ denn meine Lenden sind voller Brand, und nichts ist heil an meinem Leib,
⁹ ich erstarre, bin ganz zerschlagen, schrei' lauter denn 'Löwen'gebrüll¹.
¹⁰ Du kennst all mein Begehren, o Herr, mein Seufzen ist dir nicht verborgen;
¹¹ es pocht mein Herz, meine Kraft ist dahin, vor den Augen wird's schwarz;
¹² meine Freunde² flichen vor meiner Krankheit^{2c}, meine Lieben stehen abseits von mir,
¹³ die mir stel'n nach dem Leben, legen Schlingen, und täglich sie »Trug«-worte murmeln³.

Hier ist es natürlich klar, daß es »diejenigen, welche mir nach dem Leben stehen« sind, die das Leiden verursacht haben; das haben sie dadurch getan, daß sie ihm »Schlingen gelegt« haben und »alltäglich Trugworte« gegen ihn »murmeln«. Statt Trugworte murmeln heißt es in der Variante (siehe unten Anm. zu V. 13) דְּבָרוּ הַוֹּת, Schaden(worte) reden; dazu ist zu vergleichen כָּסַף הַוֹת Ps. 94, 20, s. unten III₂b). Daß diese Trugworte und Schadenworte, die die eiternden Wunden und die schmerzlichen Windungen und Krümmungen bewirkt haben, weder

¹ Vok. לָבִי, BHK.

² Eigtl. Schlag; Streiche נָרַעַי und עָמְדוּ m. c.

³ V. 13 ist vielleicht zu lang (sonst Doppeldreier und Sechser); hier sind zwei Varianten zusammengekommen und kombiniert worden; וּדְרָשִׁי רַעֲתִי וְדָבָרוּ הַוֹת muß ausgeschieden und daraus flg. Variante rekonstruiert werden: וַיִּנְקְשׁוּ דְרָשִׁי רַעֲתִי דְבָרוּ הַוֹת בְּלִיָּהוּם.

Verleumdung, noch Lüge, noch Falschheit im eigentlichen Sinne, sondern Zauberworte sind, ist klar. Vgl. Ps. 10, 7, siehe I 7 a.

Daß auch Ps. 42—43 von Krankheit, nicht von Exilierung handelt, hat GUNKEL richtig gesehen. Es ist die Krankheit, die den Betenden fern von dem Anlitz Jahwä's hält; das geht aus V. 8 hervor, wo die Brandungen und Wellen Jahwä's, die über den Betenden hinrollen, ein Bild irgend eines von Jahwä verhängten »Schlages« sind; von V. 10, wo קִדְרֹךְ nicht auf das Trauerkleid geht, sondern auf das Bußkleid — der Kranke ist unrein, daher sündig, muß daher Buße tun; aus V. 11, das übersetzt werden muß:

bei den Schmerzen in meinen Gliedern meine Feinde mich spotten —

der Hohn der »Feinde« ist durch seine körperliche Leiden, den Schmerzen (?) im Gebein, hervorgerufen. Näher besehen bestätigt auch V. 7, die Hauptstütze der Exilhypothese, GUNKELS Auffassung¹. — Wenn nun 43, 1 um Hilfe gegen den »Mann des Trugs und der Missetat«² אִישׁ מְרֵמָה וְעוֹלָה² betet, so gibt das nur einen Sinn, wenn es diese sind, die das Unglück verursacht haben. Feinde aber, die Krankheit verursachen können, sind Zauberer, vgl. I 4.

In Ps. 35 klagt der Betende über Feinde die ihm »nach dem Leben stehen«, die »ihm Schaden wollen« V. 4, die ihm »Schlingen gelegt und einen Graben gegraben haben« V. 7; er ist seiner Lebenskraft נַפְשִׁ beraubt worden V. 17, ist somit höchstwahrscheinlich krank. Wenn es nun von diesen Feinden heißt, daß sie »Unheil לֹא־שָׁלוֹם über die Stillen im Lande (herab)reden« und daß sie »Trugworte דְּבַר־מְרֵמָה gegen ihn ausgedacht haben«, daß somit die Zunge und das Wort das Mittel ist, durch

¹ »Ich gedenke deiner vom Lande des Jordan und der Hermonen« kann nur bedeuten: während ich mich im Lande des Jordan aufhalte, das Land des Jordan kann aber nur das von Jordan durchströmte Land Palästina sein; damit fällt nun die Exilhypothese. Einer Hervorhebung dessen, daß er sich beim Beten in Kanaan aufhält, hat indessen auch keinen Sinn, — sinnlos ist auch »das Land der Hermonen«; es gibt nur ein Hermon, aber kein »Land der Hermonen«. Der Text muß auf einer irrthümlichen Lesung der Konsonanten beruhen. Lese somit מֵאֶרֶץ יַרְדֵּי וְהַרְמוֹנִים von dem Lande der Heruntergestiegenen und Gebannten, d. h. von der Unterwelt; der Aufenthalt in Scheol ist das übliche Bild der Krankheit, siehe GUNKEL, Ausgew. Psalmen⁸, S. 291 ff. הָר מַעַרֵךְ muß, wenn richtig überliefert, die Unterwelt oder eine Lokalität daselbst bezeichnen; den Babyloniern war die Unterwelt ein hohler Berg, s. JASTROW, Relig. Bab u. Assyr. I, S. 154.

² Der Sglr. ist hier wie so oft kollektiv, KAUTZSCH § 123 b.

das sie die Krankheit verursacht und ihm das Leben rauben wollen, so ist es auch hier klar, daß die Feinde als Auntäter, als Zauberer und die »Trugworte« als Zauberworte gedacht sind; מַרְמָה ist hier einfach ein Synonym zu אָוֶן, wenn auch dieses Wort zufälligerweise hier nicht vorkommt¹.

Hierzu kommen nun einige Psalmstellen, die zwar nicht die Krankheit erwähnen, wenn es natürlich auch hier möglich ist, daß Krankheit den Grund der Klagen bildet.

Zunächst Ps. 52, 4 f., ein Klagepsalm wegen eines »Bedrückers«, eines »Kraftmenschen« גִּבּוֹר und seines Treibens:

⁴ *Wie ein Messer so scharf ist deine Zunge, der du »Trug« verübst;*

⁵ *du hast Böses lieber denn Gutes, lieber »Lüge« denn rechtes Reden;*

⁶ *und allerlei »Schadenworte« liebst du, du »Trugzunge«, du!*

Es sind die bekannten Ausdrücke שָׁקַר, רַמְיָה, מַרְמָה, die wir hier treffen. Und die Klage ist dieselbe die wir so oft oben in den Aunpsalmen trafen, die Klage über Unglück und Not, die von den Feinden durch die Zunge, vermittelt Worte verursacht ist. Schon diese Analogie und Übereinstimmung mit jenen Psalmen spricht dafür, daß auch hier dieselbe Art Worte gemeint ist: nicht Hohn und Spott, auch nicht unwahre Verleumdung, sondern Zauberworte. In derselben Richtung zeigt auch דְּבַר בִּלְעַ V. 6; es ist kaum zweifelhaft, daß der Ausdruck nach der Analogie von דְּבַר שׁוֹא Ps. 41, 7 (s. II 6 e), 12, 2 (s. I 9) zu deuten ist — wenn nicht בִּלְעַ gar ein Schreibfehler für בִּלְעִיל ist. »Verderberische Worte«, oder wie wir oben gesagt »Schadenworte«, sind dann die schädlichen Zauberworte des »Schadenmannes«; daß er sie »liebt«, heißt dann natürlich, daß er es liebt, sie zum Schaden des Nächsten hervorzusagen, um dadurch seine Zwecke zu verwirklichen.

In Ps. 31, 19 ist שִׁבְתִּי שָׁקַר eine Bezeichnung derjenigen, die die Not des Betenden verursacht haben; er bittet, daß Jahwä ihn gegen den »Zungenstreit« hüten möge V. 21; die Zunge ist aber nach I 7 das Mittel der Zauberer. Und in V. 7 werden die Feinde רֹשְׁמֵי הַבַּיִת שׁוֹא »die,

¹ Es ist daher keine buchstäbliche Wirklichkeit, sondern ein Bild, wenn die Feinde V. 11 als falsche Zeugen, die falsche Anklage gegen ihn erhoben haben, geschildert werden. Daß das Unglück unter dem Bild eines Rechtsstreites auftritt, ist nicht selten; hier haben die Termini מַרְמָה und קֶשֶׁר das Bild der falschen Zeugen und Kläger hervorgerufen — die Zeugen waren zugleich Anklager. Sinn: sie haben keinen Grund, ihn anzufechden. Dasselbe Bild Ps. 27, 12; hier heißt es von den Zeugen daß sie »Gewalt חַמָּם gegen ihn schnauben; חַמָּם ist für den Aunmann bezeichnend, s. I 1. 2. Siehe übrigens I 9, S. 27.

welche mit Nichtigkeits- d. h. Zauber-Stricken (siehe I 9) treiben« — denn wie wir unten e) sehen werden, ist שׂוֹא ein Synonym zu אֶן und bedeutet Zauber oder durch Zauber verursachtes Unheil.

Nach alledem kann es auch nicht zweifelhaft sein, welche Art Feinde in Ps. 120 gemeint sind:

¹ Ich rufe zu Jahwä in der Not, und er wird mich erhören,

² So rette mein Leben, Jahwä, vor den »Lügenlippen«¹.

³ Gott strafe dich so und so, du Zunge des »Trugs«;

⁴ die Pfeile des Gewaltigen² sind geschärft über glühenden Kohlen

⁵ Weh mir, daß ich muß weilen [unter Bogen-] 'Schützen'³,
[weh mir], daß ich muß wohnen in den Zelten Kedars!

⁶ Schon zu lange bin ich⁴ denen preisgegeben, die Frieden hassen;

⁷ auch wenn ich (nur) von Frieden spreche, (rufen) sie auf Krieg.

Fast jede Wendung im Psalm haben wir im Laufe unserer Untersuchung als charakteristische Ausdrücke des Treibens des Aunmannes getroffen. Der Betende ist aufs Leben bedroht, s. I 2; die Feinde sind »Gewaltmenschen«, »Kraftmenschen«, s. I 8; diese suchen ihn mit dem heimtückischen Pfeile zu treffen, vgl. Ps. 64, 4 f., s. I 6; die Zunge ist das Mittel, dessen sie sich dabei bedienen, vgl. 64, 2—5, s. I 7; V. 5 ist bildlich zu verstehen, und gibt keine Veranlassung zu romantischen Betrachtungen über einen im Exil lebenden Juden oder die Leiden der Diaspora. Der Psalm ist ein Klagepsalm für einen Leidenden, wahrscheinlich für einen Kranken, der sich von dem Zauber der Feinde verfolgt wähnt. šāqār V. 2 und ʾmājā V. 3 sind somit Termini für Zauber.

In derselben Bedeutung kommt auch כֶּבֶד vor, und synon. damit רֵיק das Leere, Inhaltslose, Blendwerk, Ps. 4, 3. Nach den vielen Analogien ist die »Lüge« und das »Blendwerk«, über die der Dichter klagt, die Verfolgungen der bösen zaubertreibenden Menschen, denen er sein Vertrauen auf ihn, der nicht Mensch, sondern Geist ist, entgegensezt.

Es ist dann auch das nächstliegende dabbār mirmā Ps. 34, 14 in derselben Weise zu deuten; »Trugworte, d. h. Zauberworte reden« steht hier als Typus der Sünde, die man scheuen muß, wenn man »Leben sehen und gute Tage haben will«, vgl. II 4.

¹ Str. מִלִּשׁוֹן רִמְיָה, Dublette zu V. 3.

² גִּבּוֹר, s. I 8.

³ L. [עַם] מִשִּׁבְּנֵי קֶשֶׁת (nach BUHL).

⁴ Eigentl. meine Seele; man darf nicht »wohne ich zusammen mit« übersetzen; שָׁבִי ist hier so viel wie unterliegen.

Zu den hier behandelten Stellen gehört wohl auch Ps. 58, 4. Der Psalm hebt mit einer Klage über die »Götter« an, vgl. Ps 82, geht dann aber in V. 4 in eine Schilderung »der Frevler«, welche die Gerechten plagen, über; da der Psalm aus vierzeiligen Strophen (vierfüßigen Versen) besteht, während Strophe 2 nur 3 Zeilen hat, und da der Übergang von den Göttern V. 3 zu den Frevlern V. 4 sehr abrupt ist, so ist es wahrscheinlich, daß mindestens ein Doppelvierer ausgefallen ist, der erzählt habe, wie das schlechte Regiment der Götter dazu geführt habe, daß sie den Frevlern freien Lauf lassen, vgl. 82, 2—5. Daß in Ps. 58, 4 mit dem weiteren Begriff *rešā'im* in Wirklichkeit die Auntäter, die Zauberer gemeint sind, scheint aus der dritten Strophe V. 5—6 hervorzugehen, wenn man sie im Lichte der vorhergehenden Untersuchungen liest:

⁵*Sie haben ein Gift, wie das Gift der Schlange,
wie die taube Natter, die ihr Ohr verstopft,
⁶die nicht hören will auf die Stimme des Beschwörers,
noch die des kundigen Zauberspruchredners.*

Und mit Übergang in ein neues Bild setzt V. 7 fort:

*Brich ihnen die Zähne aus dem Maul, o Gott,
reiß heraus, o Jahwä, der Leuen Gebiß!*

Das Wirkemittel ist der Mund; er wirkt wie ein Gift — wie das Gift einer zahmen Natter, von der man nichts Böses erwartet, die sich aber plötzlich taub macht und den Beschwörer beißt, wie der Dichter mit einem der Vorstellungsreihe, in der er sich bewegt, naheliegenden Bilde sagt. Gott macht diese Feinde dadurch unschädlich, daß er ihnen den giftigen, raubgierigen Mund schlägt. Das paßt alles sehr gut auf den Aunmann, wie wir ihn in Kap. I 7 gefunden haben. Wenn es nun in V. 4 heißt:

*Die Frevler haben sich von Geburt aus entfremdet¹
von Mutterleib an geh'n die »Lügen«redner irre —*

so liegt es auch hier sehr nahe, in den den Frevlern parallelen Lügenrednern einen Terminus für die Aunmänner, in *kāzāb* einen Terminus für Zauber zu sehen.

d) Aus diesem technischen Gebrauch sind die a) genannten Stellen zu verstehen, an denen *kāzāb*, *šāqār* usf. als parallele Synonyme zu *יִלְל* stehen. Es liegt nicht in diesen Worten ein rationalistisches Urteil über die Nichtwirklichkeit der Aundinge, sondern die Worte sind eben Synonyme zu *יִלְל*, abgestumpfte termini technici, über deren eigentlichen Sinn man viell. nicht mehr reflektierte.

¹ S. dazu I 1 b.

Nun fragt sich aber: aus welcher Erfahrung der alten Kultur ist dieser Sprachgebrauch entstanden? Wie sind die Worte Lüge, Blendwerk zu Bezeichnungen für Zauber geworden?

Allgemein ausgedrückt ist es die Erfahrung von der Wirklichkeit des Heiligen, die sich hier in negativer Form einen Ausdruck verliehen hat. Näher bestimmt ist es die Erfahrung davon, wie wurzel- und hilflos, wie unmenschlich und untermenschlich das Individuum ist, das aus seiner Stammgenossenschaft herausgerissen wird, das aus der sicheren, lebens- und kraftspendenden Wehr der heiligen Ordnung herausfällt. Nur innerhalb der Gesellschaft ist das Individuum ein Mensch und ein Menschensohn; aus der Gesellschaft hinausgestoßen ist er ein Nichts, ein *'iš b'lija^c al*, ein *tōhū*, ein *rū^h*, ein *hābāl*. Er ist ein Blendwerk, ein Schatten, eine Nichtrealität, ein *šāqār*, ein *kāzāb*. Innerhalb des Schutzes und der Heiligkeit der Gesellschaft aber bleibt nur derjenige, der ihre Heiligkeit respektiert, der nicht »den heiligen Samen befleckt«, der nicht gegen ihre gottgewollte und gottbestätigte Ordnung, die das gesamte Leben umspannt, verstößt. Wer die Ordnung bricht, wer solches tut, das »man nicht in Israel tut«, sei es ein Verbrechen gegen ein bürgerliches oder ein sakrales Gesetz und Sitte, der hat sich damit »entfremdet«, ja nach semitischem Gedanken, der mit der Präexistenz als einem Lieblingsgedanken arbeitet, eigentlich nur den Beweis dafür geliefert, daß er schon von Geburt an entfremdet gewesen. Wer solches tut, der ist ein *rāšā^c*, ein »*nidīgr*« geworden; er hat die Verbindung mit der lebendigen Kraftquelle verloren, er verliert sein Wesen und seinen Inhalt; »sein Verbrechen ist größer als daß er es tragen könne«; er ist wie ein toter Mann — »wer ihn sieht, wird ihn totschiagen«; »er wird wie Spreu, vom Winde verweht« Ps. 1, 4:

*Wie sind sie [so plötzlich] zu nichte, durch Schrecken so ganz dahin,
wie ein Traum beim Erwachen verschwunden, 'wie ein Schemen, das wachend
man spottet' ¹.*

Der *rāšā^c* ist, obwohl existierend, ein Nichts, wie auch die heidnischen Götter und Mächte, obwohl existierend, Nichts sind — ein Gedanke, mit dem die Psalmen und Deuteriojesaia oft genug spielen². Es liegt in diesen Gedanken und Aussagen keine philosophische Fixierung des Begriffes Nichts, sondern ein auf der Erfahrung begründetes Werturteil: der Gesellschaftslose, der Unheilige ist machtlos, kraftlos, aussichtslos, hoffnungslos, und früher oder später verschwindet diese Negativität in das absolute Nichts.

¹ Ps. 73, 19 f. L. אֵינֶנּוּ statt אֲדָנִי und בְּצִלָּם.

² Besonders charakteristisch ist Ps. 96, 4—5.

In dieser Auffassung spricht sich die altisraelitische Beurteilung der »Sünde« überhaupt aus.

Ein solcher Mensch hat den Bund gebrochen. Dadurch hat er »Sünde« begangen, sein Wesen ist Sünde geworden. Denn Sünde ist das Herausfallen aus der »Ganzheit«, aus dem »Frieden« *šālōm*, aus dem Bunde. Sie wird ganz allgemein als (Bundes-)Vergewaltigung, Gewalttat *ḥāmās*, *ʿāmāl*, *šōd* charakterisiert, Worte, die mitunter, wie wir gesehen haben, auch die Sünde des Zaubers bezeichnen. Dadurch verliert der Einzelne seinen festen Halt, seine Seele löst sich auf

Sünde ist das Nichtige, das nicht Haltbare, ist Wind und Rauch. Das spricht sich deutlich in dem Gebrauch des Wortes »Lüge« aus. »Lüge« bezeichnet im Hebr. nicht nur eine Aussage, die der objektiven Tatsache nicht entspricht, sondern das Nichtige, das Haltlose auch wenn es äußerlich angesehen »fest« ist. »Gerechtigkeit« *sādāq*, gutes normales Handeln, ist »Festigkeit«, »Wahrheit«, das sich behauptet und gute Wirkungen hervorbringt (*ʿāmāḇ*); die Sünde entspringt einer unfesten, geteilten, haltlosen, leeren, sich nicht behauptenden Seele, ist daher Lüge, Trug, wie diese leere Seele selbst Lüge, Wind, Blendwerk ist. Wie wir oben sahen, ist »das Leere« *nāq*, ein Synonym zu »Lüge« usw. Ps. 4, 3. Wer den Bund bricht, der entleert sich seiner selbst, wird leer, haltlos, und bringt nur Leeres, Haltloses, sich nicht Behauptendes hervor. So sind »Lüge«, »Trug«, »Blendwerk«, »Nichtigkeit« usw. Bezeichnungen der Sünde überhaupt geworden.

Die Sünde ist eben Treubruch, Bundesbruch. Sie ist daher zugleich »Falschheit« (norw. *svik*) *mirmā*, eine Bedeutung, die allen den oben behandelten Wörtern für »Lüge« anhaftet. Sünde ist alles, was gegen die heilige Sitte verstößt, was dem Ethos der Gesellschaft, der Sippe, des Stamms widerspricht. Jede Sünde ist Bruch des Bundes — denn jede gesellschaftliche Ordnung, die Existenz der Gesellschaft, beruht auf einem Bunde. Wer sündig handelt, der bricht den Bund, sowohl mit den Menschen als mit der Gottheit, der »entfremdet sich«. Er handelt treulos und falsch. Und besonders ist Zauber gegen den Landsmann, »den Nächsten«, ein Bundesbruch, daher Falschheit, Trug¹.

Es ist dies der Grund, warum so viele hebräische Wörter und Wurzeln die Bedeutungen des Eitlen, Nichtigen und des Bösen, Schädlichen, Unheilstiftenden und des Zaubers verbinden.

Wer zum Zauber und illegitimen Mächten greift, der verletzt die heilige Ordnung und die Heiligkeit der Gesellschaft. Der stößt sich sel-

¹ Vgl. zu dieser Ausführung über „Lüge“ jetzt JOHS. PEDERSEN: Israel I-II, Kopenhagen 1920, S. 318 ff. [Korrekturzusatz].

ber hinaus und entleert sich seiner seelischen Kraft und Wert. Er zersprengt den heiligen Ring der Pflichten und Hilfsmittel, er verläßt Israels Heiligkeit und Israels Heiligtum. Er hat damit die Lebensquelle verlassen, den Kraftzuschuß verloren. Er ist ein »abgehauener Baum«, »ein versiegter Bach«, »eine zersprungene Zisterne«. Er *ist* schon dahin. Es fehlt nur, daß es allen durch irgend eine zerschlagende Katastrophe sichtbar werde, etwa durch einen plötzlichen Tod, der ihn dahinrafft noch »ehe er die Hälfte seiner Tage erreicht hat«. Es gibt für ihn keine Rettung mehr, weil er ein abgeschlagenes Glied der Gesellschaft ist; er hat sich selber wegamputiert.

Diese echtprimitiven Erfahrungen sind nun in »orthodoxen« Jahwismus umgeprägt. Die Lebensquelle ist Jahwä. Von ihm abzufallen ist das größte Verbrechen. Jahwä ist ein eifersüchtiger Gott. Hilfe bei anderen Mächten als bei ihm suchen zu wollen, andere Mittler als seine Priester zu gebrauchen, zur Zauberei und bösen Geistern zu greifen, das heißt sich definitiv von ihm abschneiden. Ein solcher Mann ist tot. Er soll aus seinem Stammverbande ausgetilgt werden. Und wird die Sünde nicht offenbar, so rotet Jahwä ihn doch aus. — So sieht die theologische, jahwistische Begründung aus.

Weil man dies nun wußte, so wußte man auch — oder richtiger, so erfuhr man auch — daß alle andere Hilfsquellen versiegende Quellen waren und blieben. Götzen oder Dämonen, Menschen oder Rosse, Fleisch oder Wagen, Zaubermittel und was man nur erdenken konnte — sie mochten vielleicht eine Weile das Leben tragen, aber früher oder später versagten sie kläglich — »wenn der wirbelnde Sturm einherfährt«. Daher sind alle diese anderen Mächte und Hilfsmittel in Wirklichkeit nur Blendwerk, Augenverblendung, »Lüge«, »Enttäuschung«, »Trug«. Selbstbetrug und Betrug der anderen.

Daher¹ haben auch tatsächlich in der Wirklichkeit diese Hilfsmittel enttäuscht. Man erfuhr, daß sie »Lüge« waren. Man benutzte sich ihrer nur mit bösem Gewissen. Das böse Gewissen aber ist die Geteiltheit des Ich in Situationen, in denen es notwendig ist, in sich geschlossen und um sich gesammelt zu stehen. Durch das böse Gewissen — oder anders ausgedrückt: durch den unsicheren Zweifel — wurden jene Helfer und Mittler wirkliche Krankheitsmiasmen, die von innen heraus den Betreffenden besetzten und entzündeten und verzehrten, zunächst moralisch, dann auch

¹ Dieses „daher“ ist natürlich nur eine moderne psychologisierende Darstellungsform. In der Wirklichkeit baut der Glaube auf der Erfahrung, und nicht umgekehrt. Auch die jüdische Vergeltungslehre ist ein Ausdruck einer religiösen Wirklichkeitserfahrung einer gewissen zeitbedingten Kultur.

physisch, und ihn zu einem Nichtmenschen, einem Schadenmann machten — zum größten Schaden seiner selbst.

So sind denn Worte wie »Lüge«, »Trug«, »Blendwerk«, »Enttäuschung« Bezeichnungen des ganzen illegitimen Wesens geworden, sowohl der Götzen wie des Zaubers, Bezeichnungen, die einer echt primitiven Psychologie entsprungen sind. In diesen Bezeichnungen spricht somit kein aufgeklärter Rationalismus; in ihnen sprechen Generationen ihr auf wiederholten Erfahrungen begründetes religiöses Urteil aus. Von den oben II 6 a genannten Stellen sind denn in Jes. 32, 7; Ps. 5, 6; 10, 7; 36, 4 f.; 55, 24; 101, 7 die Worte *šāqār*, *kāzāb* usw. einfach Bezeichnungen des Zaubers geworden; vielleicht auch Ps. 7, 15 (?). — Und so hat auch umgekehrt das Wort für Zauber *āwān* an einigen Stellen nicht nur den Nebénbegriff, sondern geradezu die Bedeutung des Enttäuschenden, des Trügerischen, des Inhaltslosen¹ (NB. nicht Falschheit als Charaktereigenschaft!) erhalten, die die Philologen dazu verleitet hat, in dem Inhaltslosen den Kern und den Inhalt und die Fülle des Wortes zu suchen. Die Bedeutung: das Täuschende, Blendwerk, liegt Zach. 10, 2; Jes. 41, 29 (wenn nicht יִנְּן zu lesen), vielleicht auch Ps. 7, 15 (?), vor.

e) Besonders geeignet, diesen Zusammenhang zu illustrieren, sind die Wörter שָׁוָא und כְּהָט.

Unter dem Worte *šāw* geben die Lexika als primäre Bedeutung Falschheit, Lüge, Trug (so GES.-BUHL¹⁶) oder das Gehaltlose, Blendwerk (so GES.-BUHL¹³). Das ist aber wenigstens sehr einseitig. Die Wurzel, jedenfalls ihre Ableitungen, vereinigen die Bedeutungen: das Unheilstiftende, Verderben Bringende, und: das Nichtige, Haltlose, das Blendwerk. Die beiden Bedeutungen treffen sich sozusagen in der Bed. des Verwüsteten und Verwüstenden. Denn es ist kein Grund vorhanden, mit GES.-BUHL die Wurzel des Wortes שָׁוָא von der Wurzel שָׁוָא, verwandt mit וְשָׁאָה, wovon וְשָׁאָה usf. abgeleitet ist, zu unterscheiden.

Šāw kommt nicht selten als Parallelbegriff zu יָנַן vor, s. Jes. 59, 4; Hos. 12, 12; Zach. 10, 2; Ps. 41, 7; Hiob 11, 11. Es bezeichnet wie יָנַן zunächst Unheil, Verderben irgend einer Art, das irgendwie über einen Menschen gebracht wird. So Jes. 30, 28; 59, 4; Ps. 26, 4; 41, 7; 119, 37; 144, 8. 11; Hiob 7, 3. Wenn auf der letzten Stelle *jarhē šāw* steht, so ist es zu schwach, etwa mit GES.¹³ »an Enttäuschung reiche Zeiten« zu übersetzen; der Verf. deutet auf den im alten Orient wohlbekannten Glauben

¹ Hier ist der Punkt, wo יָנַן und יָנַן sich treffen; in Jes. 41, 29 kann man zweifeln, welche Lesart die richtige sei. Eine Wurzelverwandtschaft zwischen den beiden Wörtern besteht dagegen sicher nicht (so auch BEVAN).

an unheilbringende Tage und Zeiten hin, und der Ausdruck muß »Unheilsmomente« übersetzt werden. — Daß das Unheil durch gewisse Worte gebracht werden kann, sagt Ps. 144, 8. 11; wir haben hier die uns nun hinlänglich bekannte Klage über die Feinde, die »Unheil reden« s. I 7. Ebenso Jes. 59, 4, wo neben יָס zugleich tōhū (s. unten) und āmāl , Gewalt, Unheil, Unglück, als Synonyme vorkommt; der Prophet will sagen: statt seine Sache in redlicher Weise zu fördern, bedient sich jedermann allerlei unehrlicher und böser Mittel; man verschafft sich dadurch einen Vorteil, daß man Unheil, Verderben über den Nächsten bringt, u. a. auch dadurch, daß man »Unheil über ihn redet«, d. h. mittels gewisser Worte das Unglück gleichsam über ihn herabbeschwört, siehe I 2, S. 6 f. — In Ps. 41, 7 sahen wir, daß das Unheil, das über den Leidenden durch Reden *dabbēr* gebracht wurde, darin bestand, daß er todkrank wurde; die *šāw* Redenden erwarten als Erfolg ihrer Rede, daß er sich nicht mehr von seinem Lager erheben werde, s. I 7.

Welcher Art dieses mittels Worte gewirktes Unheil ist, zeigt eine andere Reihe von Stellen.

Zunächst Jes. 5, 18, der Weheruf über diejenigen, die die »Schuld *hā'āwōn* mit *hāblē haššāw* heranziehen«, siehe S. 28. *āwōn* bedeutet zur selben Zeit sowohl Sünde oder Schuld als Unglück; daß ein Mensch »Schuld« hat, »seine Schuld trägt«, nā'sā' āwōnō kommt ihm dadurch zum Bewußtsein, daß er von irgend einem Unglück, etwa Krankheit oder plötzlichem Tod getroffen wird, s. des Näheren V 1. »Die Schuld heranziehen« muß somit bedeuten: durch irgend welche Mittel bewußt und gewollt Unglück — nicht über sich, wohl aber über andere bringen; hierzu ist sowohl dem Ausdrucke als dem Inhalte nach zu vergleichen »einen mittels eines Wortes zum Sünder machen«, Jes. 29, 20 f. (I 7). *Hāblē haššāw* muß dann die Mittel, bzw. Künste angeben, mittels welcher der Betreffende »die Schuld heranzieht«. Und nun erinnert uns plötzlich die *hābālīm* an die Schnüre mit gebundenen Knoten, die bei den magischen Künsten des alten Orients, sowohl in Babylonien¹ als in Israel, eine große Rolle spielten. Auf diese Schnüre deutet Ez. 13, 17 ff. hin, wenn wiederholt vom »Binden und Lösen« der Menschen die Rede ist². Es kann dann, nach dem was oben von dem Zusammenhang zwischen *šāw* und dem machtwirkenden Wort gesagt ist, nicht zweifelhaft sein, daß der Ausdruck »mittels Zauberschnüre« zu übersetzen ist. Jesaja gebraucht den Ausdruck hier doppeldeutig. Die schwierigen und gefährlichen Künste, durch die die Zauberer Schuld über das

¹ WEBER, AO. VII 4, S. 14: die geknotete Schnur, mit der sie (d. i. die Hexe) den Mund (des Menschen) füllt. — JASTROW, Relig. Bab. u. Assyr. I, S. 285.

² S. BERTHOLET z. St., KHCAT.

Opfer bringen, sieht er unter dem Bilde von Leuten, die mittels Stricken eine schwere Last schleppen; zu diesem Bild, das durch das Verb heranziehen angedeutet wird, hat der Gedanke an die Schnüre als Zaubermittel geführt; zugleich gibt er aber in dem Zusatz *šāw* die Deutung des Bildes und verleiht so dem Ausdruck einen doppelten Sinn. — Von den Zauberschnüren reden auch Jon. 2, 9; Ps. 31, 7, siehe S. 28. — Es liegt demnach am nächsten, in Hos 10, 4 »Zauberflüche« zu übersetzen. — Hieraus erklärt sich auch Spr. 30, 8: *šāw* ist etwas das durch *kāzāb*-Worte gewirkt wird; *kāzāb* ist aber, wie wir gesehen haben, ein Synonym zu *šāw*; somit: durch Zauberworte gewirktes Unheil.

Dieser Sinn, unheilwirkender Zauber, liegt auch Ex. 20, 7 = Dtn. 5, 11, in dem sogenannten zweiten Gebot vor. *נָשָׂא אֶת־שֵׁם יְהוָה לְשׁוֹן* bedeutet: den Namen Jahwä's zu etwas, das Verderben über einen anderen bringt, gebrauchen, in den Mund nehmen (*nāsā*), — denn daß *šāw* etwas Verderbliches ist, darüber ist begreiflicherweise Einigkeit. Nun haben wir I 7 gesehen, daß *šāw* und *šāw* Ps. 41, 7–9 als *dēbar bēlāja'al* charakterisiert wird und durch das Verb *hiplahāš*, Beschwörungen murmeln, gedeutet wird. Der Sinn Ex. 20, 7 ist somit klar: es ist davon die Rede, den Namen Jahwä's als Beschwörungsformel in egoistischer und anderen Leuten schädlicher Absicht zu gebrauchen. Das Wort ist hier geradēzu mit »Zauber« wiederzugeben. Daß der Name der Gottheit als Zauberformel verwendet wird, ist im alten Orient wohlbekannt; es beruht auf Mißbrauch der legitimen Kultsitte, mit dem Namen des Gottes zu segnen, Dämonen zu bannen, Kranken zu heilen usw.

Nach Ex. 20, 7 muß auch Ps. 139, 20 gedeutet werden. Der Betende bezeichnet hier seine Feinde als solche, »die Jahwä zum Trug« nennen und *נִשְׂאוּ לְשׁוֹן עִדִּיךָ* (so zu lesen statt *נִשְׂאוּ לְשׁוֹן*, BHK). Daß *עִדִּיךָ* deine Städte hier sinnlos ist, wird allgemein zugegeben. OLSHAUSEN, WELLHAUSEN, DUHM u. a. lesen statt dessen *שֵׁמֶךָ* deinen Namen, nach Ex. 20, 7; die Stelle redet dann von Leuten, die den Namen Jahwä's zu (krankheitswirkendem) Zauber gebrauchen und dadurch den Betenden in Not gebracht haben. Indessen ist diese Konjekture nicht notwendig. Mehrere Handschriften lesen *עִדִּיךָ*. Dies Wort kommt sonst Ps. 32, 9; 103, 5 vor und wird von LXX an der ersteren Stelle durch *σάγηναι*, an der letzteren durch *ἐπιθυμῆναι*, wohl beides geraten, wiedergegeben. Die Raturg *ἐπιθυμία* ist aber einigermaßen richtig. Nach dem Zusammenhange ist entweder ein Wort für Seele oder etwas wie Begierde zu erwarten —, und da nun *nāfās* nach antiker Psychologie ganz richtig beide diese Bedeutungen in sich schließt, so ist dasselbe von *עִדִּיךָ* zu erwarten. In Ps. 32, 9 muß es nach dem Zusammenhange etwas wie Leidenschaft, Wildheit, feurige

Kraft bedeuten¹. Die Grundbedeutung, die beide diese Bedeutungen in sich vereint, ist etwa überströmende Lebenskraft; daraus einerseits das Prinzip der Lebenskraft, die Seele, der Träger der Leidenschaften und Begierden, andererseits diese Affekte und Gemütsrührungen; übrigens liegt das alles für die primitive Psychologie in einander, und jeder Versuch, die Nuancierungen fein säuberlich zu systematisieren und in ihrer Genesis darlegen zu wollen, ist verfehlt; die primitiven Begriffe sind *für uns* eben Proteus-artig². — יָי Ps. 139, 20 bezeichnet das wirksame Kraftprinzip Jahwä's, genau wie sonst šēm Jahwä, und steht, wie nicht selten dieser Ausdruck, hier Jahwä selbst parallel. Man gelangt so ohne Konjektur zu demselben Resultat wie oben mit š'mächā: die Stelle spricht von Leuten, die Jahwä's in seinem »Namen« sich offenbarendes »Wesen«, seine »Kraft« zu Zauberzwecken mißbraucht haben.

Ganz klar ist die Bedeutung von šāw Ps. 12, 3. Der Psalm, ein Klagepsalm mit zusagendem Orakel von Jahwä (V 3 d) und vertrauensvollem Dankgebet für die versprochene Hilfe, enthält eine Klage über die Feinde des Betenden in der Form einer Schilderung ihres Treibens überhaupt, V. 2—5:

*² O, hilf mir, Jahwä, denn die 'Frommheit'³ ist dahin,
und Treue ist 'verschwunden'⁴ aus der Menschen Geschlecht.*

¹ Der Vergleich mit assyr. *adū* = Pferde- und Wagengeschirr, den BUHL² noch erwähnt, ist nicht zu gebrauchen; ein Wort אָדִי müßte im Assyr. **edū* werden.

² Was die Etymologie betrifft, so ist an assyr. *edū* = Flut zu erinnern; beide Worte können auf eine Wurzel: überwallen, vor gewaltiger Kraft überströmen u. ä. zurückgehen. Zu »Kraft« ist hier überall die Mana zu vergleichen. Das hebr. 'ēd = Flut ist dann als ass. Lehnwort zu betrachten und daher mit אָ statt mit יָ gesprochen. — Dies יָי ist ohne Zweifel dasselbe Wort wie יָי, Schmuck, wohl genauer eigentlich Glanz, Herrlichkeit, dann Schmuck, vgl. *hādār*, einerseits äußerer Schmuck, andererseits der Lichtglanz Jahwä's, † *hōd* Hiob 40, 10, *kābōd* Ps. 8, 6 (Die Wurzel יָי II = überziehen, anziehen, aus der 'adi erklärt werden soll, so GES. BUHL, ist nach modernen Begriffen ad hoc gemacht). Vgl. ferner יָי strahlen, glänzen; dann Piel leiten, befehlen, vorstehen: der Glanz ist Abzeichen der »Macht«, die den Häuptling kennzeichnet und ihm angeboren ist; daher gläuzen = Häuptling sein, leiten, vorstehen. In den Worten *hōd*, *hādār*, *kābōd* vereinen sich die Begriffe Macht, Glanz, Hoheit und Schmuck, Herrlichkeit, und diese Begriffe, die zugleich das Wesen der »Seele« ausmachen, — vgl. *kābōd* † *nāfāš* — sind in der primitiven Psychologie unauflöslich verbunden. Auch an der äußeren Erscheinung und den Kleidern des »Herrlichen« haften diese Dinge; daher 'adi = Schmuck und יָי = sich schmücken.

³ L. יָי, BHK.

⁴ L. יָי statt יָי, BHK.

- ³ Nur Schadenworte¹ reden sie wider einander
mit gleißnerischen Lippen und falschen Herzen.
- ⁴ Daß Jahwä doch vertilgte alle gleißnerischen Lippen
und [jede]² Zunge, die große Worte redet,
- ⁵ die da sagen: »In³ der Zunge wir haben uns're Kraft,
uns're Lippen sind mit uns, — wer ist uns dann über?«

Es dürfte hier klar sein, daß die Schilderung in der zweiten Strophe viel zu kräftig ist als daß sie auf Verleumdung und böswilligen Klatsch gedeutet werden könnte, wie es die übliche Exegese meistens will. Der Verleumder oder der Lügner kann, auch nicht in dieser schlimmen Welt, mit Recht sich für unüberwindlich wegen seiner »kräftigen Zunge« erklären; das kann aber derjenige, der das machtwirkende Wort beherrscht, der Magier, der Zauberer, s. S. 26 f.; er kann sich rühmen, daß niemand sein Übermann ist, weil er »die großen Worte« aussprechen kann, sie immer bei sich hat, daher seine »Lippen mit sich« hat. Daß der Zauberer dabei zugleich gute Mienen macht und das Opfer mit freundlichen Worten und »gleißnerischen Lippen« betört, ist aus dem Volksglauben und den Märchen aller Welt genügend bekannt. Und ebensowenig wie die starken Ausdrücke in V. 6 »die Not der Leidenden, das Seufzen der Bedrückten« auf diejenigen passen wollen, die nur durch den Spott der weltlich-gesinnten Partei zu leiden haben, so gut passen sie auf die unglücklichen Opfer der Zauberer. Nach V. 9 sind denn auch die *dōḇerē šāw* zugleich *ršā'im*; und daß dies Wort hier einen speziellen Sinn hat, kann durch eine naheliegende Konjektur der sicher korrumpierten V. 7—8 gestützt werden. Natürlich müssen wir, in teilweisem Anschluß an Syr, in V. 8 *tišmērēm* und *tiššerēm* statt *tišmērēm* und *tiššerēmū* lesen; übrigens muß der Wiederherstellungsversuch darin seinen Ausgangspunkt nehmen, daß V. 7 zu lang und V. 8 zu kurz für das Viermetrum, das sonst den Psalm beherrscht, ist. בעליל לארץ V. 7 ist an sich unverständlich und hat nichts in V. 7 zu tun. In Betracht des ganzen Charakters und Inhalts des Psalms liegt es nun sehr nahe, darin einen Schreibfehler für בליעל zu sehen, vgl. Ps. 41, 9 und Spr. 6, 12; liest man nun מאנשי בליעל und versetzt es hinter 8 b, so gewinnt man den fehlenden Versfuß in V. 8 und hat eine Verwendung für das jetzt sinnlose מ in השמר. Also:

- ⁸ Vor 'den Schadenmännern' wirst du 'mich' hüten, Jahwä,
und immer vor diesem Volke 'mich' schirmen.

¹ שוא.

² Add. וכל, m, c.

³ L. בלשננו statt לל.

Was »Schadenmänner« sind, wissen wir aus Ps. 41, s. I 7. Schadenmänner sind auch »die, welche *šāw* d. h. Zauberei reden«. —

Wie *'aun* ist *šāw* etwas, das im Dunkeln, im Geheimen geübt wird. Hiob 11, 11 steht es als Typus des Geheimsten, das jedoch von Gott durchschaut wird. Ps. 26, 4 steht *m^epe šāw* ≠ *na^c 'lāmim*, s. I 6; als weitere Synonyme stehen hier *m^ere'im* und *r^ešā'im*, die uns beide als Synonyme zu *po^c 'le' āwān* bekannt sind, s. I 1 b.

Die Beziehung des Wortes auf den Zauber dürfte nach diesen Stellen unzweifelhaft sein. —

Wir sehen dann auch, daß *šāw* im großen und ganzen dieselbe Bedeutungsentwicklung durchgelaufen und zu denselben Nuanzierungen wie *יָס* gelangt ist.

Als Bezeichnung, bzw. als Schimpfwort für »zauberische« illegitime Hilfsmittel, Götter, Kulte und Orakel steht es Jes. 1, 13; Jer. 18, 15; Hos. 12, 2; Hiob 15, 31; Vgl. II 5.

Die umfassende Bedeutung: Nichtigkeit, Blendwerk, Täuschwerk, etwas, auf das man sich verläßt und dadurch enttäuscht wird, tritt an anderen Stellen in den Vordergrund: Ps. 60, 13 = 108, 13; 89, 48 (≠ *הָדָל*); vgl. Jes. 59, 4 ≠ *הָרֵק* das Leere; Zach. 10, 2. Vgl. auch den Ausdruck *לִשְׁוֹן*.

Diese Bedeutungsnuance haben als Nebebegriff immer die obengenannten Stellen, die von illegitimen Göttern und Orakeln handeln; Wahrsagungen und Orakel, die durch solche Mittel gegeben sind, sind selbst enttäuschend, trügerisch. Daher bedeutet »*šāw* schauen oder wahrsagen« Blendwerk und Lüge wahrsagen, Zach. 10, 2; Ez. 12, 24; 13, 6. 7. 8. 9. 23; 21. 28. 34; 22, 28; Thr. 2, 14.

Als Bezeichnung der von der Nichtigkeit einer Seele zeugenden und von solcher Eigenschaft stammenden Sündigkeit und Bosheit schlechthin steht es Ps. 24, 4; Hiob 35, 13.

Wie oben gesagt liegt sehr häufig im Worte der Begriff des durch den Zauber und ähnliche betrügerischen und enttäuschenden Mittel gewirkten Unglücks. Davon hat es die Bedeutung Unglück, Unheil schlechthin angenommen, Ps. 119, 37. Vgl. II 3.

Die beiden Bedeutungen Unheil sowohl als Nichtigkeit spiegeln sich in dem adverbialen Gebrauch des Wortes *šāw* oder vollständiger *laššāw* in der Bedeutug umsonst ab, Ps. 127, 1. 2; Jer. 2, 30; 4, 30; 6, 29; 46, 11; Mal. 3, 14. Der Ausdruck ist inhaltsreicher als unser »vergebens« und wird von Bestrebungen, Plänen usf. gebraucht, die nicht nur nicht das Ziel erreichen, sondern zugleich Unheil über den Täter bringen. Das Ziel nicht erreichen zu können ist eben ein Beweis einer machtlosen Seele, die nicht »fest« und »gerecht« ist, sondern das Gegenteil: geteilt, leer, nichtig

ungerecht, böse. Die Ergebnislosigkeit ist Unheil, sie kommt vom Unheil her, beweist Unheil, und sie erzeugt Unheil.

Die Bedeutungen unheilstiftend und leer, unwahr, spiegeln sich auch beide in dem Gebrauch von *šāw* von einem falschen Gerücht, Ex. 23, 1 oder einer falschen Zeuge, Dtn. 5, 20 ab; vgl. oben zu den »falschen« Propheten.

Die Vorstellungen von dem Unheilwirkenden und dem Trügerischen, Nichtigen und dem Lügnerischen gehen eben so leicht und in so mannigfaltiger Weise ineinander über, daß eine klare Unterscheidung von Früherem und Späterem hier unnütz — und zuletzt wohl auch prinzipiell unrichtig — ist; auf der Kulturstufe, auf der wir uns hier befinden, liegen die Begriffe noch ineinander, ganz unbekümmert um unsere kritischen Distinktionen. Als Grundbedeutung ist somit mit Ges.¹³ das Nichtige, Gehaltlose anzunehmen, jedoch so, daß von Anfang an der Gedanke an das Unheilstiftende und Sündige sich mit geltend macht.

Alle die scheinbar heterogenen Bedeutungen, die die Lexika unter שׂוּא aufführen, erhalten somit ihre volle Erklärung, wenn man daran festhält, daß das Unheilbringende mit zu der Grundbedeutung der Wurzel gehört, und daß bei diesem Unheil ganz besonders an das durch Zauber gestiftete Unheil gedacht wird.

Aus einer solchen Grundbedeutung der Wurzeln שׂוּא und שׂוּא ließen sich auch die verschiedenen Ableitungen dieser Wurzeln erklären¹. — Zunächst unschwer das arab. ساء böse sein und das äthiop. ṣāi Frevel. Dann aber auch das von der Wurzel des *šāw* vermeintlich zu unterscheidende שׂוּא mit der Bedeutung verwüsten (s. Ges.-BUHL unter שׂוּא), das nur eine Spezialisierung des Verderbens ist. Daraus שׂוּא Verwüstungen Ps. 35, 17; שׂוּא plötzlicher Untergang, Verderben, Verwüstung; (verwüsten-der) Sturm, Donnerwetter, Krach; מְשׂוּא Verwüstung; pl. verödete Plätze; מְשׂוּא Trümmer; תְּשׂוּא Lärmen, Geschrei, aus der speziellen Bedeutung der Wurzel, die besonders in der Nebenform שׂוּא vorliegt, s. sofort. — Ferner שׂוּא, die sowohl die relativ ursprünglichere Bedeutung »wüste sein« — was verwüstet und verdirbt, ist selbst seiner Natur und Wesen nach wüste — und die aus der Grundbedeutung (durch gottlose Mittel) verderben spezialisierte Bedeutung »lärmen« in sich vereint; das Lärmen ist nämlich zunächst technische Bezeichnung für das gegen die göttliche und sittliche Ordnung sich empörende, hochmütige, frevelhafte und verderbende Treiben, das z. B. die Toren treiben. Als Terminus für das aufrührerische Tosen des Urmeeres kommt die Ableitung שׂוּא z. B. Ps. 65, 8 vor; V. 7—9 ent-

¹ Betreffend den Belegstellen im flg. siehe die betreffende Wörter in Ges.-BUHL.

halten Anspielungen auf die Schöpfung, die Bezwingung des Meeres und den Chaoskampf (»die Bewohner der äußersten Enden der Erde« sind die mythischen Wesen, die anderswo die »Helfer Rahabs« genannt werden); auch in dem Ausdruck *bēnō šā'ōn* für Moab Jer. 48, 45 liegt eine mythische Anspielung vor. Dann bedeutet aber *šā'ōn* auch Lärm, Tosen im allgemeinen. Die ursprünglichere Bedeutung der Wurzel liegt in der Bedeutung Krach, Untergang vor, vgl. שָׁאוֹן. Siehe ferner die Ableitungen שָׁאוֹן Spr. 1, 27 Kt, wohl einfach Schreibfehler für שָׁאוֹן; שָׁאוֹן Vernichtung, Krach; שָׁאוֹן Untergang, Verderben. — Endlich ist auch der Hiph. הִשָּׂא in Irrtum führen, verführen, täuschen; angreifen, befehlen, wie BUHL angedeutet hat, nicht aus einer Wurzel שָׂא II, sondern aus שָׂא abzuleiten. Die scheinbar disparaten Bedeutungen erklären sich unschwer aus der von uns angenommenen Grundbedeutung der Wurzel; wer durch magische Künste Verderben wirkt, ist ein Feind sogar totius orbis; er ist aber auch in vielen Fällen der Verführer, der sowohl täuscht als in Verderben stürzt. Hieraus מִשְׁשָׁן Täuschung, Betrug.

Die Frage, ob »Nichtigkeit« oder »das Unheilwirkende« die Grundbedeutung sei, darf nicht aufgeworfen werden. Die beiden Begriffe liegen in dem primitiven Denken ineinander.

Wir stellen somit fest, daß *šāw* sehr häufig geradezu als Terminus für Zauber und Zauberworte steht und daß es in diesem Sinne sowohl das Unheilstiftende als das Sündige, den Bund Brechende, somit »Falsche«, als auch das Nichtige, auf das Haupt des Zauberers Zurückfallende und ihn zur Täuschung werdende in sich einschließt. —

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Worte בָּהֶשֶׁת. Man findet es in den Lexika mit den Bedeutungen Lüge, Trug, Heuchelei; in Hiob 16, 8 soll es nach einigen Verleumdung (durch eine prokrusteische Exegese der Stelle), nach anderen Magerkeit bedeuten.

Die Wurzel liegt in zwei scheinbar heterogenen Bedeutungen vor: 1. abmagern; abnehmen, schwinden (hebr. Kal, Piel; Misch., jüd.-aram. Kal); 2. lügen; leugnen; verleugnen (hebr. Piel; jüd.-aram. Hiph.; Hiph. und Aph. als Lügner darstellen). Siehe Ges.-BUHL. Man hat auch diese beiden Bedeutungen als wurzelverschieden betrachten wollen (ib.).

Im Hintergrunde liegt überall eine Grundbedeutung, die sowohl das Nichtige, die »Lüge«, als das Unheilstiftende, das Kraftlose (vgl. Abmagern) umfaßt. —

An mehreren Stellen, an denen das Wort *kahāš* vorkommt, liegt eine Nebenbeziehung auf Zauber und ähnliche Künste vor. — So deutlich in Ps. 59, 13, wo es als Parallelbegriff zu »Fluch« steht, siehe S. 16 und unten III 2 c.

Ähnlich Hiob 16, 8. Der Zusammenhang ergibt den Sinn Leiden, Unglück o. ä., und zwar solches Unglück, das davon zeugen kann, daß der Betreffende ein Sünder ist; somit Unglück unheimlichen göttlichen oder »übernatürlichen« Ursprungs.

Hos. 7, 3 gibt keinen weiteren Beitrag zum Verständnis des Wortes, als daß es hier ein Synonym zu $rā'ā$ das Böse und das Unheilstiftende ist. Es verhält sich zu diesem wie das Konkretere zum Allgemeineren; $kāhāšim$ ist eine besondere Art von Sündigkeit, bezw. von sündigen Handlungen, die als typisches Beispiel der gottfeindlichen Schlechtigkeit überhaupt stehen kann.

Etwas deutlicheren Bescheid gibt wieder Hos. 10, 13. Der Zusammenhang zeigt, daß hier von einer besonderen Art von unheilbringender Schlechtigkeit die Rede ist; zum Gedanken vgl. Ps. 7, 15; Hiob 4, 8; Spr. 22, 8. Alle diese Stellen sprechen denselben Gedanken in fast denselben Worten aus, und bezeichnend ist es, daß was die drei letzteren Stellen von $āwān$ aussprechen, das sagt Hos. 10, 13 von $kāhāš$.

Hos. 12, 1 steht das Wort synon. $m'rē'im$, vgl. $āwān$, und erhält eine nähere Erklärung durch die parallele Zeile V. 2, nach der die Sünde Ephraims darin besteht, daß er $rū'āh$ und $qāḏīm$ nachjagt. Daß damit Verehrung der nichtigen und windigen Götter (oder Dämonen) der Heiden gemeint ist, geht aus einer Stelle wie Jes. 41, 29 hervor. Die beiden Grundbegriffe treten hier deutlich hervor.

Nah. 3, 1 bezeichnet $kāhāš$, syn. $dāmīm$, vgl. $āwān$ I 2, und $ṭārāf$, vgl. $āwān$ I 3, eine Wirksamkeit, die auf gewalttätige Unterdrückung und Ausplünderung ausgeht. Unser »Lüge« paßt hier nicht; Lüge ist eben das der Gewalt entgegengesetzte Mittel. Dagegen paßt auch hier eine Nuanzierung der Bedeutung Unheil.

Überblicken wie nun die oben erwähnten Bedeutungen, welche die Wurzel $kāhāš$ angenommen hat, so ist es klar, daß die speziellen Bedeutungen: lügen oder einen zum Lügner machen, nicht die ursprünglichen sein können. Denn weder die Bedeutung abmagern, noch die Bedeutungen, die wir für das Nomen $kāhāš$ gefunden haben, lassen sich aus »lügen« ableiten. Zu Grunde muß eine Bedeutung liegen, aus der die beiden Bedeutungsgruppen »kulturgeschichtliche« erklärt werden können.

Das ist eben eine Bedeutung, die dem primitiven Grundgedanken entspricht. Sünde, Unheil, Treubruch, »Lüge«, Unheil, Zauber entspringt einer inhaltslosen, machtlosen, »ehrenlosen« (vgl. $kāḏōd$ = Seele), »mageren« Seele, die nichts Festes und Reales schaffen kann, sondern nur Unheil über sich und die mit ihr in Berührung Kommenden bringt.

KAP. III. ERGEBNISSE BETREFFS DES ZAUBERS IM ISRAELITISCHEN VOLKSGLAUBEN.

1. Was ist Zauber?

Es ist hier die Stelle, eine kurze Definition des Begriffes Zauber oder Magie zu geben¹.

Zunächst muß die Methode abgelehnt werden, die durch mehr oder weniger unbewußte Werturteile oder durch moderne religiöse Klassifizierungen und Kategorien das Problem bewältigen will — eine Methode, die u. a. auch zur Postulierung einer »präreligiösen«, auch »präanimistisch« genannten, Stufe in der religionsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit² oder zu Definitionen wie die, daß die Magie seine Zwecke durch den Zwang der Riten über die Götter erreichen wolle, Religion sei aber da, wo es sich um persönliches Gebet an frei schaltende und waltende Götter handle³, geführt hat. Das sind vielleicht Theorien und Definitionen,

¹ Einen großen Teil der gewaltigen Literatur über die Magie des Altertums zählt SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes* III⁴, S. 414 ff. auf. Doch hat er — wie seine Quellen — infolge der unten erwähnten falschen Definition des Begriffes Magie vieles mitgenommen, das nicht der Magie, sondern der Religion, dem Kulte angehört, so z. B. die babylonischen Krankheitsbeschwörungen (zu diesen s. JASTROW, *Relig. Bab. u. Assyr.* I, S. 273 ff., der übrigens in demselben Irrtum steckt). Hier seien einige übersichtlichere Aufsätze genannt: WIEDEMANN, *Magie und Zauberei im alten Ägypten*, AO V 4; WEBER, *Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern*, AO VII 4; JOHS. WEISS, *Dämonen, Dämonisches* in PRE³; v. ORELLI, *Zauberei und Wahrsagerei*, PRE³; STADE, *Biblische Theologie d. A. T. B. I.*, 1905, § 95; VOLZ, *Biblische Altertümer* 1914, S. 181 ff.; GRESSMANN, *Mantik, Magie u. Astrologie*, RGG; HEITMÜLLEB, *Im Namen Jesu*, 1903, S. 223 ff.; SCHÜRER, *op. cit.* S. 407.

² So besonders die ethnographischen Forscher (z. B. Marett, Preuß, Hewitt, Hubert u. a.). Nach der Ansicht dieser Forscher ist die Religion aus der Magie entstanden; die Nachwirkungen derselben strecken sich aber weit in die religiösen Gebräuche hinein.

³ Als eigentliche Definition tritt diese Theorie selten auf; sie liegt aber immer da im Hintergrunde, wo z. B. die brahminischen Kultübungen, die

die bei einer Verurteilung der Religion überhaupt oder in einer Polemik gegen katholischen Aberglauben und lutherische Orthodoxie von praktischer Bedeutung sein mögen, die aber des wissenschaftlichen Wertes entbehren.

Hier gilt es, wenn je, das Problem historisch anzufassen. Zauber ist ein Ding, das einer Kultur gehört, die nicht mehr die unsrige ist. Für uns existiert das Ding nicht mehr; wir kennen nicht den Zauber mehr aus persönlicher Erfahrung; er gehört für uns im Gebiete der Nichtwirklichkeit, des »Aberglaubens«. Dann dürfen wir aber nicht den Begriff aus unserer modernen Beurteilung und Unterscheidung zwischen mehr oder weniger Wertvollem in der Welt der Religion definieren, sondern wir müssen fragen: was haben die primitiven Menschen unter Zauberei verstanden, was ist ihnen der Unterschied zwischen Religion und Magie? Wir müssen das Ding nicht von oben herab, von der Höhe der mehr oder weniger berechtigten Überlegenheit unseres Erkenntnisses betrachten, sondern von innen heraus, von einem genauen Sichhineinfühlen in die Seele und die Kultur des primitiven Menschen heraus. Es handelt sich hier eben darum, in rein historischer Weise den Inhalt eines Begriffes zu erfassen, der einer geschwundenen Kultur angehört¹. Dieses Sichhineinverleben ist immer eine schwierige Sache, es ist aber notwendig, wenn man das primitive, das »ursprüngliche« Denken verstehen will. Der Primitivologe, nicht weniger als der Religionshistoriker muß ein Gläubiger werden.

Zwischen den äußeren Handlungen der Religion und des Zaubers ist oft kein wesentlicher Unterschied zu bemerken². Ob der Handelnde seine Zwecke durch einen Appell an den freien Willen der höheren Mächte erreichen will, oder ob er (daneben) die Vorstellung von der Wirkung der Handlung *ex opere operato* hat, ist oft sehr schwierig zu entscheiden; die Übergänge sind hier sehr fließend. Dazu kommt, daß man ohne jeden Zweifel die Möglichkeit einer Religion ohne persönliche Götterwesen zugeben muß; dann kann man aber nicht die Vorstellung von der *ex opere operato* wirkenden Handlung als das unterscheidende Merkmal zwischen Religion und Magie betrachten. Weder die äußeren Handlungen an sich, noch die Vorstellung

Reinigungsriten der babylon.-assyrr. Religion, die Sakramentlehre des Mittelalters u. dgl. abschätzend als „Magie“ gestempelt werden. So leider noch viele Religionshistoriker.

¹ Es will in diesem Zusammenhange nichts besagen, daß diese Kultur in mehr oder weniger verkümmerten Resten noch hier und da existiert; für uns, die wir religionsgeschichtliche Wissenschaft treiben, existiert sie nicht mehr.

² Zum flg. siehe insbesondere SÖDERBLOM, Gudstrons uppkomst, Stockholm 1914, Kap. V, S. 176—207.

gen, die man sich über das Wie ihres Wirkens macht, kann als Grundlage einer Definition des Zaubers gemacht werden. Gegen die etwaige Behauptung, daß die Theorie von der Wirkung *ex opere operato* — und das will wohl die Rede von dem auf den Göttern durch die Magie geübtem Zwang besagen — die Kulthandlungen des Primitiven zu Magie stempeln sollte, würde der Primitive selber mit aller Kraft als gegen eine Blasphemie protestieren.

Es darf, meine ich, nicht zweifelhaft sein, daß die Betrachtung des Verhältnisses zwischen Religion und Magie, als deren Vertreter SÖDERBLOM op. cit. hervortritt, die prinzipiell richtige ist. Es ist die eine Betrachtungsweise, die vor allem darauf baut, was der primitive Mensch selber unter Zauberei versteht und wie er darüber urteilt. Wenn man diese primitive Auffassung kennt, so versteht man auch leicht, warum fast alle Völker zu allen Zeiten die strengsten Gesetze und Strafbestimmungen gegen Zauber jeder Art geschaffen haben — Verbote und Strafandrohungen, die ihnen ebenso natürlich und selbstverständlich waren wie uns die Verbote gegen das Wirken der Kurpfuscher und nicht medizinisch ausgebildeten Ärzte oder gegen das freie Verkaufen von gefährlichen Giftstoffen¹.

Dem Zauber und den Kulthandlungen gemeinsam ist es, daß beide in der Regel sowohl aus machtwirkenden Handlungen als machtwirkenden Worten bestehen, die einander supplieren und die das Erreichen eines Resultates, das nicht durch alltägliche, profane Mittel zu erreichen ist, bezwecken. Diese beiden Arten von Handlungen bzw. Worten haben nun oft eine auffällende Ähnlichkeit mit einander, eine Ähnlichkeit, die zu der falschen Beurteilung so vieler religiösen und kultischen Handlungen als »Magie« geführt hat². — Zauber- und Kulthandlungen gemeinsam sind ferner nicht selten die Kräfte, die heraufbeschworen, bzw. herbeigerufen werden; so bezweckt die Zauberhandlung nicht selten in irgend einer Weise die Götter,

¹ Die Theologen benehmen sich meistens, als wären die israelitischen Zauberverbote ein besonderer Ruhmestitel der israelitischen Religion. Das ist vollständig falsch; sie waren nichts für Israel Besonderes oder Rühmenswertes. Sowohl Gudea als Hammurapi haben Verbote gegen den Zauber erlassen, und fast bei jeder Krankenheilung und Exorzismus eines wilden „Medizinmannes“ handelt es sich auch darum, den Zauberer zu finden und unschädlich zu machen.

² Vgl. etwa das „Wasser der Bitterheit“ Num. 5, 17 ff., einen Ritus, der in allem als eine Zauberhandlung aussieht. — Vgl. ferner GRESSMANN, RGG IV, Sp. 128 f. Jedoch muß der Gebrauch des Wortes Magie von vielen völlig legitimen, prophetischen oder geradezu kultischen Handlungen abgelehnt werden, siehe oben.

bezw. die Gottheit zur Erfüllung der Wünsche des Zauberers zu zwingen; so verbietet der Dekalog den Namen Jahwä's zum Zauber zu benutzen. — Gemeinsam ist ihnen auch sehr oft das Verhältnis zu der »Macht«; es handelt sich in beiden Fällen in letzter Linie darum, eine Macht, ein Vermögen (auf späterer Stufe der »Entwicklung«: einen Beistand, ein Eingreifen der höheren Mächte) zu erlangen, die über das Gewöhnliche, von jedem Menschen ohne weiteres Verfügbare, hinausgeht¹.

Schon hier tritt aber der Unterschied zu Tage. — Nicht selten ist die Macht in eine gute und eine böse Art differenziert worden². Der Zauberer arbeitet mit der bösen Macht, während der Kultdiener durch die gute Macht seine Zwecke erreicht. — Ferner gehört es zum Zauber, daß er nicht von der *rile vocati et ordinati* der Gesellschaft, des Stammes, des Volkes, der Gemeinde, sondern von privaten Individuen, die keine gesellschaftliche Vollmacht haben, geübt wird. Man hat daher keine Sicherheit dafür, daß dieser Unberufene die Mächte wirklich meistern kann, die er heraufbeschwört; bedient er sich etwa der tückischen Geister der Verstorbenen, so weiß man nie, was für ein Unglück diese möglicherweise auf eigener Hand verüben können, usw. — Damit hängt zusammen, daß der Zauberer nur seine eigenen egoistischen Zwecke und Interessen oder diejenigen eines kleineren Kreises, die vielleicht den Interessen der Gesellschaft zuwiderlaufen, verfolgt, während der Kultverüber das Wohl der ganzen Gesellschaft befördern soll. Daher kommt es, daß der Zauberer meistens im Geheimen seine Kunst übt; er flieht »die große Versammlung«; er wirkt im Dunkel der Nacht, ohne daß jemand ihn kontrollieren kann. — Endlich ist es für den von den Primitiven als Zauberer Gestempelten charakteristisch, daß er fast ausnahmslos in böser Absicht wirkt. Indem er seine rein egoistischen Zwecke mit allen verbotenen und erlaubten Mitteln verfolgt, wird in der Regel sein Wirken eine Spitze gegen diese oder jene Person gerichtet haben und ihren Untergang oder Unheil bezwecken. Er schafft durch geheime Künste seinen Feind aus dem Wege, er wendet sich in derselben Weise den Besitz derjenigen, die seinen Neid erregen, zu, er macht den Gegner krank, usw.

Der Zauberer ist somit eine stetige Drohung, eine dauernde Gefahr für die braven, friedlichen Leute (»die Stillen im Lande«), wie für die

¹ Von „übernatürlichen“ Kräften oder Mächten spreche man hier am besten nicht. Der Unterschied zwischen natürlich und übernatürlich existiert nicht für den Primitiven. Er ist Monist in seinem Denken — glücklicherweise für Ihn, denn sonst würde er bald in der Verworrenheit der Wirklichkeit zu Grunde gehen.

² SÖDERBLOM, op. cit. S. 39; 53; 203 f.

Gesellschaft als solche. Sein Wirken ist böse, den Göttern (der Gottheit) verhaßt; Zauberei wird überall als die schlimmste aller Sünden betrachtet, dem Abfall und der Abgötterei gleichwertig¹. Sie wird vom Gesetz verboten, wird von Gott und Menschen geahndet; der Zauberer ist überall gefürchtet, gehaßt und verabscheut, denn er ist der Feind der Gesellschaft. Nur allzuoft aber fühlt man sich machtlos und hilflos seinem geheimen Treiben und bösen Künsten gegenüber.

Eine machtwirkende Handlung dagegen, mit dazugehörigen Worten, die von den von der Gesellschaft autorisierten Männern (Priestern, Propheten, Schamanen, Medizinmännern usw.) — sei es, daß sie von der Gemeinde gewählt sind, sei es, daß sie ihre Stellung nach altem Gesetz und erblicher Tradition oder kraft allgemeinem Konsensus erlangt haben — ausgeführt wird, und deren Zweck es ist, die außerordentliche »Macht«, bezw. die göttliche Kraft und Hilfe, im Dienste der ganzen Gesellschaft oder mit der Billigung der Gesellschaft im Dienste einzelner Gruppen oder Individuen, die in besonders hilfebedürftiger Lage gekommen sind, herbeizurufen, und die nach dem altheiligen Ritus und den Traditionen des sakralen Systems ausgeführt wird, ist eine Kulthandlung, sie ist Religion, und wenn sie uns Modernen bizarr, grotesk, »magisch« anmutet. —

Da nun die Psalmen nicht viel mehr Konkretes betreffend die Wirkemittel des Aunmannes, als was schon oben I 7—9 gesagt ist, enthalten, so ist es hier nicht notwendig in Einzelheiten zu gehen und die vielen Wirkemittel und Erscheinungsformen des Zaubers und der Hexenkunst zu schildern. Das Hauptmittel ist überall die machtwirkende (»symbolische«) Handlung und die machtwirkende Formel, das Zauberwort. Die Handlungen sind meistens nach dem Prinzip *similia similibus* geformt; so machen die babylonischen Zauberer Bilder ihres Opfers aus Ton, Wachs u. ä., die sie in verschiedener Weise zerstören: so wird es dann den Abgebildeten gehen. Oder sie binden Knoten, in die das Opfer gewissermaßen gefangen wird. — Die Worte haben den Charakter von wirksamen Fluchworten (s. oben I 7); sie können Anrufungen von Götter und Dämonen enthalten; häufig sind sie mehr oder weniger abgeschliffen und unverständlich oder vom Hause aus als ein unverständliches Gewirr von Silben und Worten gebildet, usw. Als *exemplum instar omnium* sei auf die Schilderung WEBERS der babylonischen Hexen AO. VII 4, S. 14; ferner JASTROW, Relig. Bab. u. Ass. I, S. 284 f.; VOLZ, Bibl. Altertümer, S. 182² aufmerksam gemacht.

¹ S. oben II 5. Die Kananäer treiben Zauberei statt Religion, Dtn. 18, 9—12; neben Zauberei steht Molochdienst, ib.

² VOLZ, wie so viele andere, nennt vielfach Zauber, was Religion und Kult ist. So wenn er die Kunst, »aus dem Opfer, aus der Leberschau, den

2. Ergebnisse.

a) Daß der Zauberglaube und die Zaubersfurcht eine große Rolle im israelitischen Volksleben gespielt hat, wußten wir schon früher. Sowohl die Verbote im Gesetz und die Anspielungen in den Texten als die Ausgrabungen haben uns das erzählt. Nun kommt unser Resultat als eine Bestätigung hinzu. Die Psalmen sind manchmal als Gebete um Rettung vor dem Zauber und den Zaubernern aufzufassen. — Daß dieser Glaube in der spätjüdischen und neutestamentlichen Zeit nicht minder vorhanden war, ist auch bekannt; siehe darüber außer die oben genannte Literatur SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes* III⁴, S. 407 ff.; JÜLICHER, *Exorzismus im N. T.*, RGG II.

Man sieht nun leicht, daß die in Kap. I gegebene Schilderung des Treibens des Aunmannes vollständig zu den oben III 1 gegebenen Andeutungen über Wesen und Formen und Mittel des Zaubers stimmen; siehe besonders die Rekapitulation I 10. Der Aunmann bedient sich der machtwirkenden Handlungen und Worte um dadurch seinem Gegner zu schaden; er macht ihn krank, raubt seinen Besitz, nimmt sein Leben. Er wirkt im Geheimen, in der Nacht; niemand kann ihn kontrollieren oder sehen. Er ist ein Unberufener, ein Privatmann, der sich mit den gefährlichen Dingen abgibt; er ist gefürchtet und gehaßt, eine Plage und ein Schrecken sowohl des Einzelnen als der Gesellschaft (Ps. 14; 53; 36; 94). Sein Tun ist gottverhaßt, dem Abfall und Götzendienste gleich; früher oder später wird Jahwä's Strafe ihn treffen.

Insofern enthalten unsere Ergebnisse nichts Neues, zu dem man nicht Analogien aus aller Welt Ländern hätte. Einige Einzelheiten haben wir doch gefunden, die sonst nicht im A. T. bezeugt sind. So daß der Zauberer sich einer geheimen Macht bedient (I 8), teils direkt, teils durch gewisse äußere Mittel (I 9). Wir hören, daß die Formel, das machtwirkende »böse« Wort, der Fluch, die böse, »falsche« Zunge das gewöhnliche Mittel gewesen ist (I 7); wie hören auch von der geschriebenen Zauberformel (I 9), wozu die vielen in Ägypten gefundenen Zauberpapyri, darunter auch jüdische, zu vergleichen sind; dazu von magischen Gebärden und Handlungen, von Schnüren und Anblasen als Zaubermittel.

Willen der Gottheit zu erkennen«, Num. 23, 4; Ez. 21, 26 zu den Zauberkünsten rechnet. Sie *kann* es sein, ist es aber durchaus nicht immer: das kommt darauf an, wer es tut, und wie und wozu. Das Opfer ist Kult, nicht Zauber; den Willen der Gottheit aus der Opferschau zu erfahren, gehört auch in Israel zu den Aufgaben des Kultdieners, Gen. 4, 4 f.; 15, 10 f.; s. ferner Ps. 5, 4; 27, 4, worüber unten V 3 c.

b) Einen wichtigen Zug im Bilde des Aunmannes haben wir bis jetzt bei Seite gelassen, einen Zug jedoch, der eine wichtige Bestätigung unserer Deutung der Auntäter gibt.

Wie wir etwa bei WEBER und JASTROW (s. oben III 1) lesen können, spielt bei den babylonischen Zauberern der *Verkehr mit den Dämonen* eine wichtige Rolle (WEBER, op. cit. S. 13). Und besonders sind es die *Totengeister*, mit denen sie zu tun haben; in Babylonien sind der *ekinnu* und der *utukku*, beide Totengeister, hervortretende Bringer von Krankheit und Unglück; diesen Umstandes wissen der Zauberer und die Hexe sich zu bedienen (JASTROW, op. cit. S. 280 f.). Dasselbe ist uns aus dem Volksglauben vieler anderer Völker und Rassen bekannt¹. Daß man auch im alten Israel die Totengeister zu unerlaubter, also zauberischer Mantik heraufzubeschwören wußte, zeigt die Erzählung von der Hexe in Endor. Aber auch zu anderen Zwecken; so wußten die Hexen, von denen Ezechiel Kap. 13 spricht, »Seelen zu fangen«, um mit deren Hülfe seine bösen Künste zu treiben, Ez. 13, 17 ff.

Ähnliches wird nun auch von den Auntätern in den Psalmen gesagt. Ps. 94 enthält eine Klage über die Peiniger und Plagegeister der Einzelnen und des Volkes und über ihr böses Treiben. Wie wir I 2 gezeigt haben, kann es nicht zweifelhaft sein, daß »die Frevler« V. 3, 13, »die Auntäter« V. 16, 23, »die Toren und Verrückten im Volke« V. 8, »die Missetäter« V. 16, »wer Unheil gegen (die Bote des) Gesetzes stiftet« V. 20 nur verschiedene Bezeichnungen derselben Personen sind, deren Feindschaft jetzt auch der Betende erfahren hat. Der Psalm ist z. T. als eine Disputation mit den Auntätern geformt, bei der der Dichter ihnen ihre Kurzsicht und ihre Verderbtheit vorwirft; hierunter richtet er dann auch flg. Frage an sie², V. 20:

Ist der Thron des Verderbens dein Genosse, der du Unheil wider's Gesetz machst?

Die Frage ist natürlich rhetorisch; gemeint ist: du bist ja der Genosse des Throns des Verderbens, **בְּסֵא הַכִּוֵּן**. Thron steht natürlich metonymisch für den Machthaber auf dem Thron, vgl. Pharao, die hohe Pforte, *πύλαι*

¹ So ist dieser Glaube sehr verbreitet z. B. unter den Lappländern; häufige Beispiele bei QUIGSTAD og SANDBERG, Lappiske eventyr og folkesagn, Kristiania 1887.

² Daß die im Vorhergehenden als eine Mehrheit vorgestellten Feinde hier als eine Einzelperson vorgestellt und angeredet wird, tut nichts zur Sache; das kommt z. B. auch in Ps. 109 u. a. Ps. vor, berechtigt aber nicht zu der Folgerung, daß hier ein einzelner hervortretender Mann in der „Partei der Gottlosen“ angeredet werde.

ʿAdon usw. *Hawwōḥ* (amplifikativer Plural) muß hier eine Bezeichnung der Unterwelt, des Totenreiches, der Scheol sein. In Babylonien ist die Unterwelt nicht nur die Wohnung der Toten, sondern auch der Dämonen und Schadengeister; der Herr und die Herrin der Unterwelt, Nerigal und Ereschkigal, sind auch die Beherrscher der Dämonen¹. Eine ähnliche Vorstellung muß man nach der oben genannten Stelle auch in Israel gehabt haben — sie ist ja an sich so naheliegend, daß sie ziemlich universell sein dürfte. »Der Thron des Verderbens« kann kaum anders als eine Bezeichnung der Herrschermacht der Unterwelt aufgefaßt werden, sei es, daß man sich diese Macht als von einem oder von mehreren dämonischen Wesen vertreten vorgestellt habe.

Daß diese Deutung der Stelle richtig ist, zeigt Hiob 18, 14, der einen »König der Schrecken« *mālāch ballāḥōḥ*, nach dem Zusammenhange einen König der Unterwelt, kennt; er ist nach V. 13 »der Erstgeborene des Todes«. Hier sind somit der Tod und der Höllenfürst zwei verschiedene Personen, im Gegensatz zu Jes. 28, 15, siehe sofort.

In Ps. 94, 20 heißt es somit, daß der Missetäter einen Bund mit den dämonischen Herrschern der Unterwelt, des Reichs des »Verderbens«, geschlossen hat; daher hat er seine Macht über die Menschen zum Bösen.

Einen entsprechenden Gedanken finden wir Jes. 28, 15 in den Worten, die Jesaja den Führern und Würdenträgern des Volkes in den Mund legt:

*Wir haben geschlossen einen Bund mit dem Tode
und gemacht einen Vertrag mit Scheol;
wenn die geißelnde Geißel einherfährt,
uns trifft sie nicht;
denn wir haben »Lüge« zu unser Zuflucht gemacht
und in »Trug« uns verborgen.*

Natürlich sind das nicht die wirklichen Worte der Großen, kein Mensch proklamiert öffentlich, daß er sein Vertrauen auf »Lüge« und »Trug« setzt; die Worte enthalten Jesajas subjektive Urteil über ihre Maßnahmen, und in echt orientalischer und alttestamentlicher Weise legt er sie den Gegnern in den Mund als ihr eigenes Geständnis². Was nun hier unter *kāzāb* und *šāqār* zu verstehen ist, wissen wir schon nach II 6; damit ist jede »übernatürliche« Hilfe, die nicht von Jahwā kommt, oder jeder andere »übernatürliche« Helfer als Jahwā gemeint; besonders denkt man dabei an Götzendienst und Zauber. In dem hier behandelten Jesajaworte treffen

¹ Siehe WEBER, AO VII 4, S. 10.

² So charakterisiert überhaupt die alttestamentliche Poesie eine Person; vgl. BAUMGARTNER, Die Klagegedichte des Jer., S. 10.

wir nun die in der Religionsgeschichte häufige Erscheinung, daß Abweichungen von dem orthodoxen religiösen Ideal von den Gegnern als Götzendienst oder Zauber beschimpft werden, siehe II 5. Das woran Jesaja hier eigentlich denkt, ist wahrscheinlich der Bund mit Ägypten; diese Politik ist seiner Ansicht nach Unglaube, somit Abfall, somit Götzendienst oder, was auf dasselbe hinauskommt, Zauberei, vgl. I Sam. 15, 23. Und in der üblichen drastischen Weise der Propheten charakterisiert er nun diese Abgötterei, dieses »buhlerische«, zauberische Wesen als einen Bund mit den Mächten der Finsternis: sie haben einen Bund mit dem Tode, einen Vertrag mit Scheol geschlossen — die beiden Worte bezeichnen hier wohl kaum zwei verschiedene Wesen, sondern sind nur die von dem Parallelismus geforderten zwei Bezeichnungen desselben Wesens. Nach Hiob 18, 14 ist Scheol oder Tod hier sicher als ein persönliches Wesen aufzufassen, wie »der Thron des Verderbens«; wir würden etwa sagen: sie haben mit dem Teufel einen Bund geschlossen. Jesaja behauptet also, daß die Gegner ihre Politik in Vertrauen auf Zauber und die Hilfe der Dämonen treiben.

Nach diesen Stellen verstehen wir es leichter, wenn Jes. 66, 3 — auch das ein Stück, in dem die prophetische Polemik eine heterodoxe Kultsitte als Dämonen- bzw. Götzendienst¹ stempelt — den Dämon, bzw. den Götzen, 'aun nennt. — Wir erinnern hier zugleich an den Ortsnamen *Biq'aḥ*-'aun, das Dämonen- oder das Zaubertal, und an die prophetische Verdrehnung des Namens *Bēḥ-'ēl* = Gotteshaus in *Bēḥ*-'aun = Zauber- oder Teufelshaus, Hos. 10, 5. 8; vgl. Am. 5, 5.

c) Es kann uns dann nicht wundern, wenn wir, jedenfalls gelegentlich, in den Ps. neben den Zauberern auch die Dämonen treffen sollten. Hier ist aber, da die Bedeutung der betreffenden Termini noch nicht erkannt ist, die Untersuchung etwas schwierig. Wie oben III 1 erwähnt und unten IV 3 näher auszuführen ist, gehen in den babylonischen Ps. die Zauberer und die Dämonen vielfach in einander über. Das ist in den biblischen auch der Fall, ein Umstand, der die Untersuchung erschwert.

Eine Hauptstelle ist Ps. 59.

Wir haben oben I 2 den Anfang des Psalms abgedruckt; an die Klage in V. 2—5 a schließt sich 5 b—6 die Bitte:

*Auf, auf, mir zu Hülfe und schau, °du bist ja Jahwā der Heere°,
wach auf, alle 'Stolzen' zu züchtigen, nicht schone die treulosen Zauberer.*

Daß hier »die *bōz'ēv āwān* und die »treulosen Zauberer« dieselben wie die V. 2—5 a geschilderten Feinde sind, ist klar. Von diesen Feinden sagt der Dichter V. 7 f.:

¹ Der Unterschied will nicht viel besagen; die Heidengötter sind Dämonen.

⁷ *Allabend's kommen sie wieder und heulen wie Hunde und durchstreifen
die Stadt,*

⁸ *aus dem Munde strömen (mächtige Worte) und Schwerter sind auf ihren
Lippen.*

In V. 15 f., wo der erste Sechsfüßer wiederholt wird, heißt es ferner:

¹⁰ *sie schweifen umher nach Fraß und 'knurren'¹ wenn sie nicht satt sind.*

Die landläufige Exegese denkt hier an aufrührerische Banden, die des Nachts plündernd und schreiend die Straßen der Stadt durchstreifen und »das redende Ich« — d. h. nach einigen, z. B. SMEND, BAETHGEN, BUHL, die Gemeinde, nach anderen, wie KITTEL, STAERK, den Führer der Gemeinde, etwa Nehemia — in große Angst und Furcht setzen. An sich sollte der Ausdruck *bōṣḏē āwān* eine derartige Auffassung verbieten; völlig entscheidend ist V. 8, welcher zeigt, daß hier nicht von wirklichen Schwertern und Waffen die Rede ist, sondern von Worten, die wie Schwerter wirken; aufrührerische Banden aber pflegen nicht eine Stadt mit dem Munde zu terrorisieren. Daß die hier geschilderten Wesen auf einer Linie mit den Auntätern stehen, ist klar; gewöhnlich werden sie als identisch aufgefaßt. Sie haben sehr viel mit ihnen gemeinsam. Welcher Waffen sie sich bedienen, zeigt der Ausdruck *jabbī'ūn b'fihām* V. 8, den wir oben durch »aus den Munde strömen — eigtl. lassen sie strömen — (mächtige, d. h. machtgefüllte, machtwirkende Worte«). *hibbā'* ist, wie oben ausgeführt (I 7), ein Wort, das die geheimnisvolle Rede des Geistesbesessenen, des Propheten und des Gottesmannes bezeichnet; vgl. zum Ausdruck Spr 19, 28, wo יבִיעַ statt יבלֵעַ zu lesen ist, siehe I 7. Bezeichnend für die Worte des Propheten ist es aber, daß sie machtvoll und machtwirkend sind². Das sind nun, wie wir gesehen haben, auch die Worte des Aunmannes, siehe I 7, 8. Seine Worte sind aber natürlich immer Böses wirkend. Daher heißt es ferner: »und Schwerter sind auf ihren Lippen«. Die Worte, die sie reden, werden ferner als »Fluch« bezeichnet *ālā* V. 13; auch in Babylonien ist »Fluch« ein Terminus des krankheitswirkenden Zauberswortes³. Parallel damit steht *kaḥaš* d. h. nichtiges, zugleich aber schädliches, Verderben bringendes Wesen und Wort (siehe oben II 6e). — Wir haben es somit mit einem Krankheitspsalm der üblichen Art zu tun; als Hauptfeinde sind auch hier die Zauberer gedacht.

Daneben steht nun die oben abgedruckte merkwürdige Schilderung des nächtlichen Treibens der Feinde. Sie kommen jeden Abend wieder,

¹ L. לִינִי LXX, Aqu. Hieron. s. BHK.

² Vgl. MOWINCKEL, Om nebiisme og profeti. NTT 1909, S. 335 ff.

³ Siehe z. B. JASTROW, Relig. Bab. und Ass. I. S. 328. Vgl. I 7, S. 15 f.

heulen wie Hunde und streifen durch die Straßen — wie die Pariahunde der Städten des Orients, die auf den Straßen ihre Nahrung suchen und die wohl nicht selten im Dunkel oder in einsamen Winkeln sich über einen einsamen oder wehrlosen Wanderer werfen mögen, vgl. Luk 16, 21. Wir haben oben gesehen, daß die Nacht und das Dunkel die Zeit und Stunde der Auntäter ist I 6; so könnte denn wohl auch Ps. 59, 7 als ein direkt aus dem Leben der Pariahunde genommenes Bild des Treibens der Auntäter erklärt werden. — Andererseits ist das Aufsicht erregende Heulen und Schreien nicht Sache der Zauberer. Wenn wir nun aber bedenken, daß man im alten Orient, jedenfalls in Babylonien—Assyrien, sich die Dämonen als nachts die Straßen in der Gestalt der unreinen Hunde oder anderer unreinen Tiere durchstreifend vorstellte¹, so ist es doch wohl das Wahrscheinlichere, daß Ps. 59, 7 die Vorstellung der Auntäter nicht direkt von den Pariahunden, sondern von den Dämonen hergenommen hat. Von dem babylonischen »bösen Alu« heißt es eben, daß er des nachts »wie ein Hund« durch die Straßen schlendert, siehe WEBER, AO VII 4, S. 11. — Auch in Babylonien werden die Hexen und die Dämonen in derselben Weise geschildert; erstere tragen das Bild der letzteren². Und so wird es auch hier sein. Der Verfasser dieses Psalms denkt tatsächlich an die Dämonen. Ihre Gestalten fließen ihm aber in diejenigen der Zauberer über; sie stehen alle auf derselben Linie, sind Schadenwesen derselben Art. In V. 2—3 redet er von den menschlichen Feinden des Beters, in V. 7—8 von ihren Bundesgenossen, den Dämonen; er gleitet ohne deutlichen Übergang und ohne das neue Subjekt zu nennen, von den Zauberern zu den bösen Geistern über. Voraussetzung dieser Zusammenwerfung ist eben die Vorstellung, daß die Zauberer mit den Dämonen gemeinsame Sache haben, mit ihnen »einen Bund geschlossen« haben, eine Sippe, ein »Haus« ausmachen. Die Dämonen sind die Helfer und Helfershelfer der Zauberer und Hexen — genau wie in Babylonien. Die Dämonen sind die Verführer und zugleich die Helfer der Auntäter. Möglich wäre dann auch, daß man die Zauberer geradezu als Offenbarungsformen oder »Materialisationen« der Dämonen betrachtete³.

¹ WEBER, op. cit. S. 11 ff., siehe unten zu Ps. 22.

² WEBER, S. 12 f.

³ So z. B. SARGON, Große Prunkinschr., Z. 33, wenn er seinen »teuflischen« Gegner als ein »Geschöpf der Tiamat, den Sohn eines bösen Gallu« bezeichnet. — Noch deutlicher die Worte des Zauberers Öyvind Kinnriva, Olav Tryggvasons saga, Kap. 76: Ich bin ein Geist, in Menschengestalt von zauberkundigen Finnen geschaffen, als mein Vater und meine Mutter keine Kinder bekamen.

Diese formlose und unklare Vermengung der beiden Wesen, Zauberer und Dämonen, hat wie erwähnt eine Analogie in den babylonischen »Beschwörungspsalmen« und »Riten; auch hier fließen Hexen und Dämonen ineinander und werden als wesensgleich geschildert¹. Die Schilderung geht mitunter unmittelbar und ohne ausdrückliche Nennung des neuen Subjektes von den einen zu den anderen über. Von der »Beschwörungsserie« *Maqlu* sagt JASTROW²: »Zwischen wirklichen Zauberern als Mann oder Hexe und den verschiedenen Dämonen, die als Gespenster umherschleichen oder gar ungesehen ihre Künste treiben, macht man keinen scharfen Unterschied. Daher springt man ohne weiteres von einer Beschwörung gegen Hexen zu einer anderen über, die offenbar gegen Dämonen gerichtet ist«³. —

Wenn wir an die babylonischen Klagepsalmen denken, so ist es auffallend, wie selten die Dämonen in den biblischen erwähnt werden. Es ist a priori wahrscheinlich, daß da wo man Not und Unglück dem Zauber zuschreibt, da denkt man sich auch den Zauber durch die Hilfe der Dämonen vermittelt. Und daß man auch im alten Israel häufig die Krankheit als dämonische Unreinheit betrachtete, ist sicher genug⁴. Bekanntlich ist es eine Psalmstelle, die die Pest als einen im Dunkel herumschleichenden Dämon auffaßt, und die zugleich nach dem von DUHM u. a. aufgenommenen Text der LXX, neben der Fieberglut auch einen anderen »Dämon des Mittags« (l. מִצִּיחַ) kennt. In den übrigen Psalmen tritt aber dieser Gedanke wenig hervor, was vielleicht von der Abneigung des Jahwismus gegen diese Wesen mit verursacht ist. Dieser Glaube kann aber recht wohl an vielen Stellen, die von Krankheit und Zauber reden, schweigend vorausgesetzt sein.

Es gibt jedoch außer den hier behandelten Stellen andere vereinzelte Spuren.

Die in Ps. 59 erwähnten Feinde = Zauberer und Dämonen, werden in V. 4 »die Starken« 'azzīm genannt. Das könnte sich recht wohl in erster Linie auf die Zauberer beziehen; ist doch der Zauberer der Inhaber der heimlichen »Macht«. Näher liegt es aber, es auf die Dämonen zu beziehen. Das Wort ist jedenfalls technischer Terminus, steht immer ohne Artikel, wie *pō'el' āwān*.

¹ Nach dem Zeugnis JASTROWS, Relig. Bab. u. Assy. I, S. 284.

² Op. cit. S. 309.

³ Diese Stellen habe ich bei JASTROW gefunden, nachdem ich zu meiner Auffassung von Ps. 59 gekommen war.

⁴ Siehe JIRKU, Die Dämonen im A. T., S. 44 ff. — Vgl. zugleich meinen Aufsatz »Om nebiisme og profeti«, N. F. T. 1909, S. 348 f.

Daß der Wortsinn des Wortes »die Starken« als Bezeichnung der Dämonen gut passen würde, lehren uns die babylonischen Dämonennamen wie *Rabisu*, der Lauerer, *Ahhazu*, der Greifer, *Sadiru*, der Bedränger, *Redu*, der Verfolger; eine noch nähere Analogie würde »der böse Gallu« darbieten, wenn wir in diesem Worte das sumerische *gal* = groß sehen dürfen¹. Von den babylonischen Dämonen erklärt JASTROW: »Stärke ist das Charakteristikum der Dämonen«. — Möglich ist aber, daß der Name später auf den menschlichen Auntätern gedeutet worden ist.

Wenn »die Starken« hier die mit den Aunmännern nahe verbundenen Dämonen sind, so bestätigt das die auf anderen Gründen beruhende Konjektur DUHMS עִיז statt עִיז, Ps. 56, 8; auch Ps. 56 ist ein individueller Klagepsalm, der über die Verfolgungen der Aunmänner klagt, V. 8². Ist die Konjektur richtig, so haben wir auch hier die Zusammenwerfung der menschlichen und dämonischen Schadenwesen. —

Ein Synonym zu 'azzim ist עִיז, »die Stolzen«. — Sie gehören zusammen mit den Auntätern, siehe Ps. 94, 2, vgl. V. 4. 16. 23. — Ebenso Ps. 59, 6. 9; denn die hier von DUHM vorgeschlagene Konjektur עִיז statt עִיז empfiehlt sich von selbst und ist ohne Zweifel richtig. Der Psalm hat, wie wir gesehen haben, nichts mit Parteien oder nationalen Kriegen zu tun; er ist ein Krankenpsalm von dem üblichen Typus. Die Richtigkeit dieser Konjektur vorausgesetzt, sind »die Stolzen« dieselben wie »die Starken«, siehe V. 4. Daß die Dämonen in Ps. 94 vorkommen, der von dem Bund mit dem Thron des Verderbens spricht, ist sehr natürlich. Dann haben wir auch hier dieselbe schwankende Darstellungsform wie in Ps. 59. — Auch dies Wort ist ein Terminus ohne Artikel. »Stolz« ist im A. T. immer Korrelat zu Macht, vgl. Ex. 15, 1 f. — der Schwache ist demütig עִיז — Stolz ist aber auch Sünde, Jahwäfeindschaft, vgl. Jes. 2, 10 ff.; »die Stolzen« werden daher wohl die Dämonen als Jahwäfeindliche, aufrührerische Wesen bezeichnen. — Die עִיז kommen auch Ps. 140, 6 vor; wie wir oben 17 b sahen, waren die Feinde in diesem Psalm höchstwahrscheinlich die Auntäter. Wiederum wie in Ps. 59. — Für diese Deutung der »Stolzen« als Dämonen spricht auch Hiob 40, 11 f.; die Stolzen, die Jahwä hier niedergeschlagen und in der Tiefe der Erde verscharrt und gebunden hat,

¹ So auch JASTROW, Relig. Bab. u. Assy. I, S. 278.

² עִיז statt עִיז ist dann eher eine Korrektur als ein Schreibfehler. Die ursprünglich individuellen Psalmen sind später „kollektiv“ auf das leidende Israel gedeutet und so vielleicht schon im Kulte in einem neuen Sinne gebraucht worden. Nach der Mischna zu urteilen, sind sie aber auf diesem letzten Stadium ihrer kultischen Verwendung mit sehr wenig Verständnis für den ursprünglichen Gebrauch und Sinn benutzt worden.

sind doch wohl die stolzen Wesen der Urzeit, die aufrührerischen »Helfer Rahabs«, die Chaoswesen; spricht doch der ganze Zusammenhang von der *bei der Schöpfung* betätigten und bewiesenen Macht und Größe Jahwä's. —

Neben diesen Termini gibt es in den Psalmen auch eine dritte Bezeichnung der »Feinde«, die überall ziemlich sicher nicht menschliche Feinde, sondern Dämonen zu bezeichnen scheint, nämlich אֲרִיִּים. Das Wort kommt, wie 'azzīm und gē'im, meistens ohne Artikel vor, als ein stehender Terminus der bösen Feinde, die den Betenden plagen und die Frommen versuchen. Aus den, übrigens in jeder Beziehung wenig ausgeprägten, Ps. 54 und 86, in denen das Wort vorkommt (Ps. 54, 5; 86, 14) kann nichts sicheres betreffend dem Inhalt des Begriffes gefolgert werden. Die beiden Psalmen sind den über den aun der Feinde Klagenden in jeder Hinsicht sehr ähnlich, und sind wohl für ähnliche Situationen gedichtet; ob aber die Feinde Zauberer oder Dämonen seien, ist nicht zu entscheiden. Das an beiden Stellen, samt Jes. 13, 11, als Parallele vorkommende 'ārīšīm bezeichnet Jes. 29, 20 den Aunmann, braucht aber nicht deshalb hier eben diesen Sinn zu haben; seinem Wortsinne nach könnte es ebensogut die Dämonen bezeichnen, vgl. die babylonischen Namen oben. — Als Bezeichnung der bösen Menschen, der Frevler, steht wahrscheinlich zēdīm Jes. 13, 11; Jer. 43, 2 (Glosse; fehlt bei LXX), Mal. 3, 15. 19; möglicherweise ist doch auch an diesen Stellen die eigentliche Wortbedeutung Dämonen, hier als Schimpfwort gebraucht, wie wenn Sargon seinen Feind einen Sohn eines bösen Gallu oder Sinaheriba ihn einen bösen Gallu nennt; es liegt sogar die Annahme nahe, daß der Verfasser (resp. Glossator) der genannten Stellen sich des ursprünglichen Sinnes noch bewußt waren.

Sind die hier genannten Belegstellen für zēdīm mindestens unsicher, so scheint es Ps. 19, 14 dagegen entschieden Dämonen zu bezeichnen. Der Dichter betet hier, mit Hinweis darauf, daß Jahwä ja die kleinen, unwissentlichen Sünden gnädig vergibt, er möge vor den zēdīm gerettet werden, damit diese nicht »über ihn herrschen mögen«; geschieht das, so darf er hoffen »immer¹ von großen Sünden rein zu bleiben«. Die zēdīm kommen hier als Verführer zur Todsünde in Betracht; sie bringen dadurch den Menschen zum Fall, daß sie »die Herrschaft über ihn erlangen«. Daß hier nicht an die weltlichgesinnte Partei zu denken ist, ist klar; sie übten tatsächlich sehr oft die Herrschaft über die Frommen aus, ohne daß diese dadurch zu Todsündern wurden; im Gegenteil, diese reagierten mit um so eifrigeren Frömmigkeits- und Reinheitsübungen². — Nun wissen wir zur

¹ Add. תמיד, LXX.

² Sicarier wurden sie erst sehr spät.

Genüge aus dem Spätjudentum¹ und zugleich aus Babylonien², daß die Versuchung zur Sünde eine Haupt- und Lieblingsbeschäftigung der Dämonen ist. Danach kann Ps. 19, 14 kaum an andere als verführerische Dämonen gedacht sein, die den Menschen in ihre Gewalt bekommen und ihn ganz unrein, mit »großer Sünde« behaftet machen.

Ebenso Ps. 119, 51, wo mit Syr. אֲלֻנִי statt לִינִי zu lesen ist, siehe BHK; ferner V. 122, vgl. 133 (die *šēḏim* plagen und peinigen die Menschen). Dagegen könnte der Ausdruck V. 78 als Schimpfwort für die bösen Menschen gebraucht sein, siehe den Zusatz »die dein Gesetz nicht halten«; jedoch könnte das auch als Anthropomorphismus von den Dämonen gesagt sein, die die Feinde Gottes sowohl als der Menschen sind. Als Schimpfwort für die bösen Auntäter steht das Wort wohl auch V. 69; *šāqār* bezeichnet solche Zaubermittel, durch die die Auntäter einen Frommen ins Unglück zu stürzen versuchen, siehe II 6 c; hier das Unglück, gegen das Gesetz zu sündigen; auch hier sind »die Frechen« Versucher zu Sünde, wie in Ps. 19, 14.

Daß »die Frechen« eine treffende Bezeichnung der Dämonen sei, ist nicht zu leugnen. —

Nur bei einem Psalm liegt, so weit ich sehen kann, zu der Annahme Grund vor, daß unter den Feinden durchgehend die Dämonen zu verstehen sind, nämlich Ps. 22. — Daß der Betende krank ist, ist über jeden Zweifel erhoben. Es ist der durch Krankheit und Fieber Ausgemerzte, der in den folg. Versen geschildert wird:

¹⁵ *[Meine Seele]³ ist ausgeschöpft wie Wasser, es lösen sich alle meine Glieder, mein Herz ist wie Wachs mir geworden, zerfließen mir in meinen Busen,*
^{16a} *mein 'Gaumen'⁴ ist scherbengleich trocken, die Zunge klebt mir im Munde.*

¹⁸ *Ich kann alle meine Knochen zählen, man sieht seine Lust an mir:*

^{17b} *meine Hände und Füße 'hat man gebunden'⁵, ^{10b} in den Staub des Todes mich 'gelegt'⁶,*

¹⁹ *man teilt sich (schon) meine Kleider, werfen Loos über mein Gewand⁷.*

¹ I Kor. 11, 10; Gal. 4, 9. I Kor. 12, 2; Test. Nepht. 3; Tob. 3, 8.

² Siehe WEBER, AO VII 4, S. 10: „sie ruhen nicht, bis Mann und Frau, Vater und Sohn, Freund und Genosse wider einander in Streit liegen“. Dasselbe von den Hexen, S. 14; diese „huldigen auch buhlerischen Künsten zur Verführung der Menschen“, ebenda.

³ Add. נִפְשִׁי m. c. (Doppeldreier V. 2—24 a; von 24 b ab unsicher).

⁴ L. לִבִּי, BHK.

⁵ Statt des berühmten und verrufenen בִּאֲרִי, bezw. בִּאֲרִי ist ganz einfach אֲרִי (א statt ב und Umstellung der zwei ersten Konsonanten, graphisch

Es ist die unreine Krankheit, die seine Verwandten und Freunde von ihm entfernt und ihn zu einem Auswurf unter ihnen, gleich Hiob, gemacht hat:

⁷ *Ich aber bin ein Wurm, nicht ein Mensch (mehr), ein Hohn der Menschen,
von den Leuten verachtet,*

⁸ *wer mich sieht, der spottet mein, zuckt die Lippe und schüttelt den Kopf:*

⁹ *Auf Jahwä 'hat er's geworfen'¹, der mag ihn retten; denn er hat ja
Gefallen an ihm!²*

Wenn nun der Betende zugleich darüber klagt, daß er von Feinden, die ihm nach dem Leben stehen, umgeben ist, so ist es doch wohl klar, daß irgendwie eine Verbindung zwischen den Feinden und der Krankheit besteht; und wenn man überhaupt etwas von primitiver Denkweise versteht, so weiß man, daß diese Verbindung nach der Ansicht der Primitiven die zwischen Ursache und Wirkung ist; die Feinde haben die Krankheit verursacht, siehe oben I 4. — Bemerkenswert ist nun aber die Schilderung dieser Feinde:

sehr leicht; vgl. Symm. *ὡς ἑχτορες θήσαι*; die Stelle ist nach Joh. II, 44 zu erklären: man d. h. Verwandte und Freunde (die Plurale sind unbestimmt, und gehen nicht auf die Verfolger), behandeln mich schon als einen Toten, haben mich schon begraben und sind schon dabei, die Erbschaft zu verteilen.

⁶ L. שִׁפְתָּי (ת) dittographiert.

⁷ Die einzelnen Verslinien sind in Unordnung geraten; die beiden Dreier 16 b und 17 b fügen sich nicht dem Doppeldreiermetrum; 17 a steht augenscheinlich auf falscher Stelle, hört sachlich mit 13—14 zusammen; klarlich haben auch 16 b und 17 b etwas mit einander zu tun, aber wo standen sie ursprünglich? Nun sehen wir, daß der erste Teil des Psalms aus Strophen von je 3 Doppeldreiern besteht; stellen wir nun 17 a vor 18 und 17 b und 16 b hinter 18, so ist mit einem Male die Strophe bis V. 22 in Ordnung und der gedankliche Zusammenhang vollkommen klar und logisch: Str. I (V. 2—3) Anrufung und Bitte; Str. II (V. 4—6) Vertrauensmotiv aus den Erfahrungen der Väter; Str. III (V. 7—9) Klage; Str. IV (V. 10—12) persönliches Vertrauensmotiv; Str. V (V. 17 a, 13—14) Klage über die Feinde; Str. VI—VII (V. 15, 16 a, 18, 17 b, 16 b, 19) Klage über das Resultat der Anfeindungen, die Krankheit und den nahen Tod; Str. VIII (V. 20—22) Bitte um Rettung vor den Feinden (und damit um Heilung); Str. IX (V. 23, 24 a, 25 b) Gelübde; Str. X (V. 26—27) im Voraus gesungenes Danklied. V. 28—32 sind wohl zwei spätere Erweiterungen (3 Fünfer und 3 Doppelvierer); 24 b und 25 a wohl später hineingedrungene Varianten, bezw. 24 a und 25 b.

¹ L. Perf., LXX, Hier., Syr., siehe BHK.

- ^{17a} *Mich [viele] Hunde umringen, eine Rotte von Bösewichten um mich,*
¹⁸ *mich viele Stiere umringen, die Basans-Riesen mich umzingeln,*
¹⁴ *'den' Rachen 'sperrt' wider mich auf ein reißender, brüllender Löwe.*

Und dementsprechend die Bitte:

- ²¹ *Errette vom Schwert¹ mein Leben, aus der Hunde Gewalt meine Seele,*
²² *Hilf mir aus dem Rachen des Löwen, die 'Bedrückte'² vor der*
Wildochsen Hörnern.

Diese Feinde haben keinen einzigen menschlichen, geschweige denn konkret individuellen Zug. Der Dichter hat augenscheinlich sehr unklare Vorstellungen von ihnen. Er weiß aus der Krankheit, daß sie da sein müssen; sonst ist er auf die traditionellen schematischen Schilderungen verwiesen. Diese Feinde sind zur selben Zeit Hunde, Wildochsen und Löwen, ein Bild, das sich jedenfalls nicht aus Wirklichkeitsanschauung erklären läßt, denn diese Tiere operieren nicht zusammen. Die Erklärung finden wir, glaube ich, wenn wir uns an die babylonischen Dämonen in Tiergestalt erinnern, vgl. das oben S. 69 über den bösen Alu Gesagte. Der Schedu hat die Gestalt eines Ochsen, und »die bösen Sieben« haben die Gestalt verschiedener »reißender Tiere«; so wird der Löwe genannt (s. WEBER, AO VII 4, S. 11 ff.). Die Höllenkönigin Ereschkigal wird als ein löwenköpfiges Ungeheuer dargestellt; ihr Gemahl Nerigal ist der Löwengott (JEREMIAS, AO I 3², S. 21); der sogenannte »babylonische Kerberos« ist ein Dämon mit Löwenleib, Flügeln und Adlerkrallen (Abbildung ib. S. 28 f.). Die typischen Dämonengestalten sind somit Stier, Hund, Löwe. Das sind aber auch die Tiere, in deren Gestalten die Feinde in Ps. 22 auftreten. Ich glaube, daß hier die nächstliegende Erklärung die ist, daß der Beter über Angriffe tiergestaltiger Dämonen klagt, die seine Krankheit verursacht haben, und gegen die er Jahwä's Hilfe anruft³.

¹ Bildlich = drohende Todesgefahr.

² L. mit WELLHAUSEN u. a. .

³ Was JIRKU, Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T., über alttestamentliche Dämonen in Tiergestalt sagt, ist mehr unsicher.

KAP. IV. DIE FEINDE IN DEN INDIVIDUELLEN KLAGEPSALMEN.

1. Die übliche Problemstellung.

Eine von den Exegeten viel ventilierte Frage ist die nach den Feinden in den Psalmen. Sind diese Feinde, die die Frommen (beachte die »kollektive« Fassung des Problems!) bedrücken, äußere Feinde, Heiden und fremde Machthaber, oder sind sie innere Feinde, abgefallene und ungläubige Israeliten? Z. B. bei BUHL bildet diese Frage stets eine der Hauptfragen in der exegetischen Diskussion.

Auch wenn wir von den eigentlichen nationalen Klagepsalmen absehen, nehmen die meisten kritischen Forscher sowohl äußere als innere Feinde an. So schon EWALD (Die Dichter des Alten Bundes³, I 2, Göttingen 1866), SMEND (ZATW 1888), BAETHGEN, BUHL u. a. Es liegt jedoch in der Natur der Sache, daß die Vertreter der kollektiven Auffassung des Ichs mehr dazu neigen, die äußeren Feinde möglichst oft zu finden; so z. B. SMEND, BUHL (in der ersten Auflage) u. a. Jetzt, nachdem die kollektive Deutung entschieden den Rückzug angetreten hat, besteht eine gewisse, je länger, je mehr hervortretende Neigung, in den »Gottlosen« der Psalmen, *hār-šā'im* die abtrünnigen, weltlichgesinnten Juden der späteren nachexilischen Zeit zu sehen, und unter den neueren alttestamentlichen Forschern ist es nahezu Dogma geworden, daß die Klagepsalmen die inneren Streitigkeiten des Judentums, den Kampf zwischen den beiden *Richtungen*, den Frommen, oder wie sich selbst genannt haben sollen, den Gedrückten, den Armen, den Demütigen, den Stillen im Lande einerseits, und den Gottlosen, den Abtrünnigen andererseits behandeln. So besonders RAHLFS (יָיִי und יֵיטִי in den Psalmen, 1892), WELLHAUSEN (Isr. u. jüd. Geschichte, S. 213 ff.), STADE, SMEND, DUHM, BAETHGEN, BUHL (Psalterne, Kbhvn. 1917), CHEYNE, STAERK u. v. a. Im Anschluß an GUNKEL hat BALLA (Das Ich der Psalmen, S. 19 ff., 126) fast immer nur die inneren Feinde finden wollen; nur bei 144 gibt er die Möglichkeit äußerer Feinde zu; es sei ausschließlich der Kampf der beiden Richtungen, der sich im Psalter abspiegle. Ihm folgt im Wesentlichen KITTEL (Die Psalmen, 1914, S. 237 ff.). Diese Annahme stützt sich u. a. auch auf

die besonders von RAHLFS (op. cit.) begründete, von den meisten Forschern gebilligte These, daß die Armen, die Bedrückten, die Demütigen im Psalter in den meisten Fällen als ein religiöser Parteiname und fast als Ehrenname der Frommen gebraucht worden sei; die ursprünglich wirtschaftlich und sozial gemeinten Worte haben im Laufe der Zeit eine ethische und religiöse Beibedeutung angenommen, die ihnen nicht vom Haus aus angehören; diese sei im Psalter schon völlig entwickelt vorhanden.

Das Problem der Feinde in den Psalmen ist sowohl in dieser Form als auch in dieser Verallgemeinerung falsch gestellt. — Erstens muß sehr genau zwischen den Volksklagepsalmen und den »individuellen Klagepsalmen« unterschieden werden. Bei den Ersteren ist die Sache klar; es handelt sich hier um nationale Feinde, Nachbarvölker, die Israel anfeinden. Mitunter sind diese mit Namen genannt, wie in Ps. 83; meistens sind sie aber ungenannt.

Zweitens ist die kollektive Fassung des Problems bei den Ich-Klageliedern falsch. Es handelt sich hier nicht darum, wer die Bedrücker der Partei der Frommen, der *ʿanāwīm*, sondern wer die Feinde des klagenden und betenden Ichs seien. Dieses Ich ist aber, wie BALLA¹ nachgewiesen hat, fast immer individuell zu verstehen. Nun ist es aber eine ganz merkwürdige Inkonsistenz, wenn GUNKEL², BALLA³, STAERK⁴, BAUMGARTNER⁵ u. a., die auf die individuelle Deutung des Ichs halten, dennoch die Feinde nach einer der beiden Alternative erklären, die eigentlich nur zu der kollektiven Auffassung passen. Denn daß die Feinde eines »einfachen Mannes aus dem Volke«, wie GUNKEL das Ich der Klagepsalmen erklärt, entweder heidnische Machthaber oder gar Reiche oder die Partei oder Richtung der »Gottlosen«, d. h. Weltlichgesinnten sei, ist nicht gerade sehr wahrscheinlich.

2. These. Die Feinde sind die Zauberer.

a) Wie nun die Feinde in den eigentlichen Aunpsalmen aufzufassen sind, kann nach den Ausführungen in den vorhergehenden Kapiteln nicht eigentlich zweifelhaft sein. Bedeutet *āwān* Zauber, so sind die *pōʿel ʿāwān*

¹ Das Ich der Psalmen (Forschungen, herausgeg. v. BOUSSET und GUNKEL, Heft 16). Göttingen 1912.

² Die israelitische Literatur in HINNEBERG, Kultur der Gegenwart I, VII. Berlin—Leipzig 1906. — Artkl. Psalmen in RGG.

³ Das Ich der Psalmen.

⁴ Die [alttestamentliche] Lyrik, Die Schriften des A. T., herausgeg. v. GRESSMANN, GUNKEL u. a. III 1. Göttingen 1911.

⁵ Die Klagegedichte des Jeremia, Beiheft 2, ZATW 32. Gießen 1917.

die Zauberer, und diese Auntäter sind in den betreffenden Psalmen nur eine andere Bezeichnung der Feinde, über die der Betende klagt. —

Um dies deutlicher darzulegen, holen wir ein bißchen weiter aus.

Die vorhergehende Untersuchung hat bestätigt, was wir indirekt aus den vielen Verboten im Gesetz und direkt aus den Ausgrabungen schon vorher wußten, daß der Zauber den Menschen der damaligen Zeit eine furchtbare Realität war. Wie bei allen anderen Völkern auf einer gewissen Kulturstufe, so waren auch in Israel zu jeder Zeit Menschen da, die zum Zauber griffen, um dadurch ihren Zwecken zu dienen und ihre private Begierde zu befriedigen. Es fanden sich auch Leute, die den Zauber als ihr eigentliches Handwerk trieben, vgl. II Sam. 30, sicher auch viele, die dazu als Zuflucht in äußerster Not griffen, oder die in dem Verruf standen, heimliche Zauberer und Hexen zu sein. Daß der Zauber zum Hervorbringen von Krankheit, Unglück und Tod von bösen Menschen gebraucht werden konnte, daran zweifelte kein Mensch. Und in der Furcht von dieser Möglichkeit verbrachte der alte Israelit einen größeren Teil seines Lebens.

Wenn Unglück, Krankheit und Leiden einen Menschen trafen, so waren mehrere Ursachen denkbar. a) Das Unglück rührte von einem »Schlag Jahwä's«, *nāḏaʿ Jahwä* her (Gen. 12, 17; Ex. 11, 1); b) es kann durch die freiwillige oder unfreiwillige Berührung mit einem unheimlichen, geheimnisvollen Krankheitsstoff, der »Unreinheit« verursacht sein (Lev. 5, 2f. 17—19); die Berührung macht den Menschen wie durch Ansteckung unrein und krank; c) die Unreinheit und somit die Krankheit kann eine Folge der Besessenheit sein; die bösen, unreinen Geister haben den Menschen in Besitz genommen, hausieren in seinem Körper und machen ihn krank (I Sam. 16, 14); d) endlich kann sie auch die Folge des unerlaubten Gebrauchs der heimlichen Kräfte und Künste, des Zaubers durch böse Menschen sein (Ez. 13, 17 ff.). Den drei letzteren Erklärungen gemeinsam ist die Vorstellung von dem gefährlichen Kraftstoff, dem Gift der Unreinheit.

Das Unglück ist somit als Resultat der Unreinheit einfach eine naturnotwendige Folge davon, daß der Mensch nicht mehr »gesund«, *ṭām*, gerecht *ṣaddīq* ist. Er hat einen Bruch an der Gesundheit seiner Seele gelitten; es ist *rāšāʿ* geworden, kann sich daher nicht mehr behaupten und »Segen« hervorbringen oder ernten. »Der Fluch« hat ihn in irgend einer Weise getroffen und sitzt in seiner Seele als ein gefährliches, um sich greifendes Gift. Dadurch ist er *unrein*, gebrochen, ungerecht geworden. Der Bruch *šābār* muß wieder geheilt werden, die Unreinheit entfernt, gesühnt, abgewaschen werden. Im letzten Grunde wurde wohl auch »der Schlag Jahwä's« als eine Wirkung des gefährlichen Kraftstoffes, der durch den Zauber als »Unreinheit« wirken kann, aufgefaßt; diese Kraftsubstanz haftet auch dem

Göttlichen an und teilt sich den ihn gehörigen Sachen und Personen mit (vgl. Jes. 8, 14; II Sam. 6, 7). — Diese Erklärungen können nun in mannigfacher Weise kombiniert werden: etwa so, daß Jahwä die bösen Geister aussendet, vgl. II Sam. 24, 16; II Kg. 19, 35, diese werden dann seine »Engel«; oder er entzieht dem Menschen seinen Schutz und erlaubt dadurch den bösen Geistern und Zauberern, dem Menschen zu schaden.

Der Bruch in der Seele konnte an sich seinen letzten Grund in dem schlechten Charakter der betreffenden Seele selbst haben, der Sünder ein bewußter und hartnäckiger Sünder sein und die Bosheit seiner Seele unheilbar. Dann war überhaupt nichts mehr zu tun. Dann mußte er zu Grunde gehen. Der Mensch konnte aber auch von anderen »zum Sünder gemacht« worden sein, die Sünde von anderen in ihn hineingelegt worden sein, der Bruch so zu sagen ihn mehr peripherisch getroffen haben. Dann wurde die Frage: »woher und warum« praktisch und religiös aktuell.

Auf den religiös höchststehenden Stufen des Jahwismus wurde dann vielleicht meistens Jahwä als der letzte Urheber des Unglücks betrachtet; den eigentlichen Grund suchte man dann meistens in irgendwelchen kleineren, unfreiwilligen Sünden und Vergehen des Betreffenden, die den Zorn Jahwä's erregt hatten. Diese kleineren, die Seele nicht in ihren Kern treffenden Sünden konnten sowohl »bewußte« als »unbewußte« sein. Auch wenn der Unglückliche nichts mit sich selber wußte, war er vielfach gewillt, den Grund in irgendwelchen unwissentlichen Sünden zu suchen; wenn er sie auch nicht kannte, bekennen konnte er sie doch, »damit Jahwä gerecht sei in seinem Spruch und rein in seinem Urteil« (Ps. 51, 6).

Wenn er nun aber seiner Sache völlig sicher war, wenn sein Gewissen rein und sein Gottesbegriff etwas mehr ethisch orientiert war, so mochte es gar häufig vorkommen, daß der letzte Urheber anderswo gesucht werden mußte. Dann war eben der Leidende von irgend einem anderen »zum Sünder gemacht« worden (Jes. 29, 20), er war ungerechter Weise ungerecht gemacht worden, obwohl er im Kern seiner Seele »gerecht« und gesund war. Dann standen die bösen Geister und die Zauberer als Erklärungsgrund zu Verfügung.

Verhältnismäßig wenig wird nun in den Erzählungen und den Psalmen von den Ersteren gesprochen; um so häufiger klagen die Psalmen, wie wir gesehen haben, über die Zauberer. Wurde einer krank, riß der Löwe seinen Ochs oder Esel, ging es mit seinem Reichtum aus unerklärlichen Gründen herunter, so mußte er irgendwo einen geheimen Feind haben, der ihm das Unglück verursacht hatte. »Die Knechte des Hausherrn traten herzu und sagten zu ihm: Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät? woher hat er denn das Unkraut? Er aber sprach zu ihnen:

Das hat ein Feind getan« (Math. 13, 27 f.) — diese Antwort ist echt primitiv und beruht auch im Gleichnis nicht darauf, daß der Hausherr den Feind persönlich *kennt* und von seiner Tat notorische Kunde hat; dieselbe Antwort werden Hunderte von Israeliten gegeben haben, auch wenn das Unkraut nicht von einem Feinde herrührte.

Denn selbstverständlich *weiß* der Unglückliche in solchen Fällen nicht, wer das Elend verschuldet hat. Hat er nun einen oder mehrere private Feinde — und wer hat die nicht unter den sozial aufgelösten Verhältnissen des israelitischen Lebens sowohl in der Stadt als in dem entlegenen Dorfe oder Gaue, wo Neid, Klatsch, Reibereien, Verhöhnungen immer auf der Tagesordnung steht — so richtet er wahrscheinlich seinen Verdacht gegen diese — ausgesprochen oder unausgesprochen. Gibt es im Dorfe Leute, die in schlechtem Ruf oder Verdacht wegen geheimer Künste stehen, so werden sie natürlich als die Schuldigen bezeichnet. Ist weder das eine, noch das andere der Fall, so folgert der Leidende eben aus der Tatsache seines Leidens, daß er doch einen oder am liebsten mehrere — die orientalische Phantasie greift immer zu Masseneffekten — Feinde haben müsse, wenn ein so großes Unglück ihn getroffen habe. Dann redet er davon, daß »Viele gegen ihn streiten«, Ps. 56, 3, oder daß »die Rotte der Bösewichte« ihn ansetzen, Ps. 64, 3; ja, er kann sogar in leidenschaftlicher Erregung behaupten, daß ganze Völker wider ihn anrennen — wenn die Lesungen עֲמִים, Ps. 56, 8 und גִּוִּים, Ps. 59, 6. 9 (wofür allerdings DUHM 'azēim resp. gē'im vorschlägt) richtig sind; daß diese Worte nicht als grobe Prosa aufzufassen sind, hat BALLA genügend betont (op. cit. S. 22).

Das ist nun auch mit der Grund, warum die Schilderung der Auntäter in den Psalmen so typisch, so wenig individuell, so »kollektiv« und so stereotyp ist und sich immer in allgemeinen Wendungen bewegt; diese Schilderungen sollen eben zu allen möglichen Fällen passen und haben meistens gar keine bestimmte konkrete Personen im Auge. —

So oft identifizieren nun die Aunpsalmen die Auntäter und die Feinde des Betenden (siehe I 2—4), daß die Annahme, daß die Feinde in diesen Psalmen überhaupt die gefürchteten Zauberer sind, fraglos die nächstliegende und sich von selbst darbietende ist.

Ist dem so, so sind die Feinde in den Aunpsalmen weder die »Partei der Gottlosen«, noch die heidnischen Unterdrücker. Sie sind dann — wie der redende Fromme selber, siehe unten — stehende traditionelle Typen. Sie sind die oft persönlich unbekannten, am öftesten wohl rein imaginären Feinde, dessen Existenz der Kranke und Besessene aus seiner Krankheit und Unreinheit und Unglück folgert. Sie sind die Zauberer, die nach Ansicht des Unglücklichen ihre bösen Künste an ihn geübt haben, die

manchmal wirklich existierten und von dem Betroffenen angezeigt werden konnten, manchmal aber rein stereotype Phantasiegebilde sind. Daß die Schilderung der Feinde rein traditionell, fast ohne konkrete Züge ist, ersieht man leicht aus allem in den vorhergehenden Kap. Gesagten. —

b) Was hier über die Feinde gesagt ist, gilt nun unserer Ansicht nach nicht nur bei den Psalmen, die ausdrücklich über den aus der Feinde klagen, sondern in Wirklichkeit auch bei fast allen individuellen Klagepsalmen. Auch hier sind die Feinde fast ausnahmslos die Zauberer und die Geheimkünstler, wenn sie auch unter anderen Namen, z. B. unter der umfassenden Bezeichnung *rešā'im*, auftreten. —

Die hier aufgestellte These soll unten näher begründet werden. Wie man sofort sieht, fällt sie in zwei Teile. Daß die Feinde in denjenigen Psalmen, die über die Anfeindungen der Zauberer *po'ale āwān* klagen, eben diese Zauberer sind, das ist unseres Erachtens schon durch die Untersuchungen der Kap. I—III bewiesen. Was die anderen Psalmen betrifft, ist die These vorläufig nur aufgestellt und durch die Analogie apriorisch begründet. Den Beweis werden wir in doppelter Weise führen. Zunächst durch die Analogie der den biblischen Psalmen so nahe verwandten babylonischen. Sodann werden wir die Gründe vortragen, die für die Richtigkeit unserer These im Allgemeinen sprechen. Die Durchführung in allen Einzelheiten würde Sache eines neuen Psalmenkommentars sein.

3. Der Analogiebeweis: Die Feinde in den babylonischen Klagepsalmen.

a) Daß die babylonischen und assyrischen Klagepsalmen¹ für kultische Zwecke, zum Gebrauch bei den Reinigungsriten (den Beschwörungsriten, wie die Assyriologen mit einem sehr unglücklichen Namen meistens sagen), ist wiederholt in den Texten ausdrücklich gesagt.

Sie zerfallen, wie die biblischen, in öffentlichen und privaten (individuellen) Klagepsalmen². Die ersten, die genau wie die biblischen, durch Feindesnot, Hunger und Dürre und dergleichen veranlaßt sind, scheiden sich hier aus; da sind die Feinde natürlich meistens äußere politische Feinde.

¹ Eine Zusammenstellung eines Teils des Materials bei BALLA, Das Ich der Psalmen, S. 76 ff. — Zahlreiche Übersetzungsproben bei JASTROW, Relig. Bab. u. Ass. I, S. 420 ff.; II I, S. 1—137. ZIMMER, Bab. Hymnen und Gebete in Auswahl, AO VII 3. Ds. AO XIII I. UNGNAD bei GRESSMANN, Altorientalische Texte und Bilder, I, S. 80 ff.

² JASTROW, II I, S. 8 f.

Daß die individuellen Klagepsalmen fast ausnahmslos Krankheitspsalmen sind, ist überhaupt nie bezweifelt worden; das brauchen wir somit nicht zu beweisen. Zur größerer Anschaulichkeit wollen wir dennoch einige Proben mitteilen, die von Krankheit ausdrücklich reden. Es sei übrigens bemerkt, daß der Übergang zwischen »kollektiven« und individuellen Klageliedern insofern fließend ist, als der von Krankheit betroffene sehr häufig der König ist, dessen Unglück als Landesunglück betrachtet wird¹. So auch in den biblischen, z. B. Ps. 20; 28; 63; 84. Umgekehrt kommt es nicht selten vor, daß auch bei Feindesnot und dergleichen der König der Redende ist und das Volk in den Hintergrund des Interesses tritt; der Form nach sind diese »öffentlichen«, »nationalen« Klagelieder »individuell«² — auch das in Übereinstimmung mit den biblischen, z. B. Ps. 89. »Individuelle« Klagelieder dieser Art kommen hier natürlich nicht in Betracht.

Das gesamte Material durcharbeiten, habe ich nicht für nötig gehalten. Zwischen sogen. Zaubertexten und Klage- und Bußpsalmen (so JASTROW) habe ich nicht unterschieden, weil ich diese Unterscheidung für prinzipiell falsch halte. Die Kultrituale sind keine Zaubertexte.

Die Textproben sind nach den vorhandenen Übersetzungen der Fachleute gegeben. —

b) Zunächst einige Beispiele der ausdrücklichen Erwähnung der *Krankheit*. In einem Klagepsalm an Ischtar heißt es³:

*»Wie lange noch ich«⁴ sprich aus, dein Gemüt erweiche sich,
wie lange noch mein kläglicher Leib, der voll ist von Störungen und Wirrnissen!
Wie lange noch mein schmerzliches Herz, das voll ist von Tränen und Seufzern!
Wie lange noch meine kläglichen Eingeweide, die gestört und verwirrt sind.
Wie lange noch mein bedrängtes Haus, das die Klagelieder in Trauer bringen!
Wie lange noch mein Gemüt, das gesättigt ist von Tränen und Seufzern!*

Und weiter unten heißt es:

*Es kam über mich Krankheit, Siechtum, Verderben und Vernichtung;
es kam über mich Not, Abkehr des Anlitzes und Zornesfülle,
Wut, Groll, Grimm von Göttern und Menschen.
Ich muß sehen, meine Herrin, düstere Tage, finstere Monate,
Jahre des Unglücks;
ich muß sehen, meine Herrin, ein Gericht der Verwirrung und Empörung;
es erfafit mich Tod und Not.*

¹ JASTROW, II 1, S. 106 f.

² Z. B. ZIMMERN, AO XIII 1, S. 20 f.

³ ZIMMERN, AO VII 3, S. 19 ff.

⁴ Stehende Begnadigungsformel.

Wir haben hier die Krankheit, den Abscheu und die Verachtung der Menschen, die Todesfurcht — wie in den biblischen Klageliedern.

In einem anderen Psalm sagt der Priester von dem Betenden¹:

*Krankheit, Siechtum, Ungemach, Drangsal
haben sich über ihn ergossen, Klagen und Seufzen
»Ich habe gesündigt und bin darum krank«, weint er vor dir,
sein Inneres ist niedergeschlagen, darum bebt (?) er vor dir.*

In einem Gebet an Schamasch beschreibt der Betende seinen Zustand folgendermaßen²:

*O Schamasch, da seit vielen Tagen der Bann³
auf mir lastet ohne Befreiung,
Verheerung, Verderben und leibliches Unheil,
das auf Menschen und Tieren jeglicher Art lastet, mich geschwächt haben,
mit Krankheit und Elend ohne Linderung mich erfüllt,
indem ich mich Tag und Nacht schutzlos befinde,
durch Herzensqual und leibliches Unheil bin ich selbst aufgegeben,
durch Drangsal gedemütigt gehe ich umher,
durch Not und Klage bin ich selbst geschwächt.*

Dieser Klage entspricht die Bitte:

*O Schamasch, großer Herr, befiel, daß der Krankheitsbann, der mich
ergriffen, [weiche]!*

Weitere Einzelheiten des Krankheitsbildes — vielleicht zur Auswahl je nach dem — bietet ein Gebet an die Göttin Aja⁴:

*[Ob seines Anlitzes, das er vor Tränen] nicht erhebt, klagt er⁵ vor dir,
[ob seiner Füße], die in Fesseln liegen, klagt er vor dir,
[ob seiner Hand], die schlaff ist, klagt er vor dir,
ob seiner Brust, die wie eine tönende Flöte wehklagt, klagt er vor dir!*

Ein anderer Psalm⁶ schildert den Leidenden unter dem Bilde eines Eingekerkerten und Gefesselten; gemeint ist aber Krankheit:

*[Löse] seine Fesseln, [lockere seine Bande].
[. schaue] auf den Gebundenen*

¹ ZIMMERN, AO VII 3, S. 26.

² JASTROW, II I, S. 72.

³ Das durch den »Fluch« gewirkte Unglück, vgl. S. 15 f.

⁴ JASTROW, II I, S. 81.

⁵ Der Kranke. Der Priester spricht.

⁶ JASTROW, II I, S. 86 f.

*[sein Herz ist erfüllt von] Jammer und [Leid],
Krankheit, Siechtum, Elend(?), Drangsal,
die ihn befallen haben, haben sein Seufzen geschwächt;
Einkerkerung, Schuld, Schrecken, Verdüsterung,
die ihn niedergebeugt haben, haben seine Klage verstummen gemacht.*

Diesem Bilde entspricht die Bitte:

*Erfasse seine Hände, befrei ihn von seiner Schuld,
entferne Krankheit und Elend von ihm!
An der Mündung des Verderbens schmachtet dein Knecht . . .
[öffne] seine Bande, befreie ihn von seinen Fesseln!*

Zuletzt ein Klagepsalm des Königs Aschurnasiraplu II an Ishtar von Ninive¹. Der Psalm setzt mit einer Einleitung ein, die das Vorhaben des Königs, seine Sache der Göttin vorzulegen, ausspricht; diese Einleitung geht in die eigentliche Anrufung über. Dann folgen breit ausgeführte Verdienstmotive; der König habe, seitdem er überhaupt in den göttlichen Dingen Verstand bekam, aufs eifrigste den Ischtarkult im Lande betrieben; er darf daher jetzt auf Ishtar vertrauen. Nun folgt die Klage, durch die häufige Frage »warum« eingeleitet:

*Wodurch also habe ich dich geschmäht [und
daß du mich mit Krankheit geschlagen
mit Schmerzen der Gebeine meine Gelenke [geplagt].
[Gewähre mir] ein zuverlässiges Orakel*

Als Kranker und Unreiner darf er jetzt an keine Geschäfte und keine Freuden teilnehmen:

*Als ob ich deiner Gottheit nicht fürchtete [bin ich geplagt],
obwohl ich Vergehen und Unrecht nicht begangen, [bin ich bestraft worden].
Stets wandelte ich gerecht
Eingeklemmt bin ich (?), und Ruhe kann ich nicht finden.
Meinen Königsthron habe ich geschmückt. [aber darf mich nicht darauf setzen],
dem Schmaus, den ich zubereitet habe, darf ich mich nicht nähern;
der Opferwein ist in Galle [verwandelt];
von Schmaus und Jubel bin ich ausgeschlossen,
gegen die Zierde und Freude des Lebens bin ich blind.
Meine Augen sind verschlossen, so daß ich nichts sehe,*

¹ JASTROW, II 1, S. 112 ff. Aschurnasiraplu II, Sohn des Schamschiadad, regierte um 1100 v. Chr.

ich hebe mich nicht über den Erdboden auf.

*Wie lange noch, o Herrin, wird ununterbrochene Krankheit [meine Kraft]
zerstören?*

Nach der Klage folgt die Bitte:

*Ich, Aschurnasiraplu, in großer Bedrängnis, der dich anbetet,
der den Stab deiner Gottheit erfaßt, deine Herrschaft anfleht,
schaue auf mich und laß mich deine Gottheit anbeten.*

Da du erzürnt bist, sei mir gnädig und dein Gemüt besänftige sich!

*Der Schutz deines Herzens sei mir gewährt,
treibe heraus meine Krankheit und halle zurück meine Sünde!*

Auf deinen Befehl, o Herrin, möge Besänftigung kommen.

Deinem geliebten, unwandelbaren und treuen ischakku¹

gewähre Gnade und mache seinem Leid ein Ende!

Befürworte ihn bei deinem geliebten Vater der Götter, [dem Krieger] Aschur!

Und zuletzt das Gelübde:

*Und für alle Zeiten werde ich deine Gottheit verherrlichen,
deinen Namen [groß machen unter den großen Göttern] des Himmels und
der Erde.*

c) Über die Ursachen der Krankheit dachte man in Babylonien—Assyrien genau wie in Israel. Dieselben konnten zweierlei sein; 1. der durch irgendwelche Sünde erweckte Zorn des Gottes, bzw. irgend eines bekannten oder unbekannten Gottes. — Vgl. Aschurnasiraplus Worte an Ishtar: Wodurch habe ich dich geschmäht usw., siehe oben. Vgl. ferner den »Klagepsalm von 65 Zeilen, für jeglichen Gott«, wie er in der Unterschrift genannt wird²:

*Daß doch das Toben im Herzen des Herrn zur Ruhie komme,
der Gott, den ich nicht kenne, zur Ruhe komme,
die Göttin, die ich nicht kenne, zur Ruhe komme!*

Die Sünde mochte dem Betreffenden gänzlich unbekannt sein:

*Die Sünde, [die ich getan], kenne [ich nicht],
den Frevel, [den ich getan], kenne ich nicht] . . .
vom Greuel meines Gottes habe ich ohne zu [wissen] gegessen,
auf Unflätiges für meine Göttin bin ich ohne zu wissen getreten³.*

¹ Der älteste Titel der assyrischen Herrscher.

² ZIMMERN, AO VII 3, S. 22 ff.

³ Ib. S. 23.

Vgl. ferner hierzu die lange Reihe von Fragen, die der Priester an den Gott stellte, um die Schuld des Kranken festzustellen, Serie Schurpu, Tafel II¹.

2. Oder die Ursache konnten die Angriffe der *Dämonen* und *Zauberer* sein. Es sei sofort bemerkt, daß diese beiden Auffassungen häufig kombiniert wurden: weil der Betreffende gesündigt und den Zorn seines Gottes (d.h. seines besonderen Schutzgottes) oder irgend eines Gottes erweckt hat, haben diese ihn im Stich gelassen und dadurch den Zauberern und Dämonen Gelegenheit zum Angreifen gegeben. So heißt es in dem oben erwähnten Klagepsalm an Ishtar²:

*Löse meine Schuld, meine Missetat, meinen Frevel und meine Sünde,
vergib meinen Frevel, nimm an mein Seufzen!*

*Befehl, und auf deinen Befehl wende der zürnende Gott sich wieder zu,
kehre die Göttin, die grollte, wieder zurück!*

Daneben heißt es auch:

*Vertreib die Hexerei, das Böse in meinem Leibe,
dein helles Licht möge ich schauen!*

Nun einige Stellen aus den Klagepsalmen, die von Dämonen als Krankheitsbewirker reden. So heißt es in einem Psalm an Schamasch³:

*O Schamasch, großer Herr, befehl, daß der Krankheitsbann,
der mich ergriffen, [weiche],
Was an meiner Person geschehen ist, möge Ea heilen,
was sich an meiner Gestalt ereignet hat, möge Marduk tilgen.
Möge der böse Gott, der böse Alu, der böse Utukku, der böse Schedu,
der böse Rabisu,
der böse Namtar, Labartu, Labasi, Ahhazu,
Lilu, Lilitu, Ardatlili,
die sich in meinem Körper, meinem Fleisch, in meinen Gelenken befunden,
dem Befehl Eas gemäß [sich entfernen(?)].*

Die hier genannten Namen sind Dämonennamen.

Bei einer Erkrankung des Schamaschschumukin, Königs von Babylon, ist der Psalm gedichtet, aus dem die flg. Zeilen stammen. Sie sind für die Kombination der beiden Gesichtspunkte charakteristisch⁴:

¹ S. WEBER, AO VII 4, S. 8.

² ZIMMERN, AO VII 3, S. 19 ff.

³ JASTROW, II I, S. 71 ff.

⁴ JASTROW, II I, S. 115 ff.

*Ich bin Schamasch-schum-ukin, Anbeter seines Gottes,
 dein schwerseufzender und tiefbedrängter Knecht,
 mit brennendem Fieber belastet [durch einen Dämon] (?),
 mit böser Krankheit ist mein Körper durch einen Utukku¹ geschwächt,
 an eine üble Krankheit bin ich gefesselt(?),
 auf ein Schmerzenslager hingestreckt schrei ich zu dir.
 Gegen einen bekannten oder unbekannten Gott
 habe ich schwer gesündigt, habe Aufruhr² verbreitet,
 ich fürchte mich und habe Angst vor dem Glanz des Anlitzes deiner
 großen Gottheit,
 Mögen die Seufzertränen dich erreichen, und möge dein Herzenszorn
 sich beruhigen!*

In dem bekannten Klagepsalm »Ich gelangte zum Leben«³ heißt es — die Übersetzung ist allerdings etwas unsicher und umstritten:

*Ein böser Totengeist hat sich in mir festgesetzt.
 Erst gelblich, wurde die Krankheit weiß (?)⁴.
 Man hat mich zu Boden geworfen, und auf den Rücken hingestreckt,
 meinen hohen Wuchs wie Schilf niedergebeugt.*

Vor Nabû klagt der Kranke, d. h. jeder beliebige Kranke, der bei den Reinigungen diesen Psalm herzusagen hat — »Ich N. N., Sohn des N. N.« heißt er im Text — folgendermaßen⁵:

*Ich N. N., Sohn des N. N., von schwerer Krankheit ergriffen, dein
 Diener,
 die Hand des Utukku⁶ und der Atem des Burruda⁶ hat mich überlistet
 und ergriffen.*

Hierzu ist auch zu vergleichen die Schilderung von dem Wüten der verschiedenen Dämonen in den sogenannten »Beschwörungsserien«, z. B. in der Serie Ti'u oder Kopfkrankheit, siehe JASTROW I, S. 340 ff.

Häufiger als die Klage über die Dämonen scheint aber die Klage über *Zauberei* zu sein.

So heißt es in einem zu der Serie Maqlu gehörigem Klagepsalm:

¹ Eine Dämonenart.

² Geht wohl kaum auf den geplanten Aufruhr gegen Aschurbanaplu; die Selbstanklage scheint eher stereotyp zu sein, wie das Essen von Unreinem und Treten auf Unflätiges.

³ ZIMMERN, AO VII 3, S. 28 ff.; JASTROW, II 1, S. 125 ff.

⁴ JASTROW deutet das auf den Aussatz.

⁵ JASTROW, I, S. 445.

⁶ Dämonennamen.

*Ich stehe aufrecht, kann nicht liegen, weder nachts noch am Tage,
die Hexen haben angefüllt meinen Mund mit ihren Schnüren,
mit Upuntu-Kraut haben sie meinen Mund zugestopft;
das Wasser, das ich trinke, haben sie vermindert,
mein Jubel ist Jammer, meine Freude ist Trauer geworden¹.*

Daß der Betende krank ist, geht aus dem ganzen Zusammenhang hervor, zugleich aus der nach der Klage folgenden Bitte (an Nusku, den Feuergott):

*Der du den Bösen und Feindseligen überwältigst,
überwältige sie (die Hexen), damit ich nicht vernichtet werde;
laß mich, deinen Diener leben, laß mich unverletzt vor dir stehen!*

Der Betende ist infolge der Hexerei schon dem Tode nahe. So fährt er denn fort:

*Steht auf, große Götter, hört meine Klage,
schaffet mir Recht, nehmt Kenntnis von meiner Lage!
Ich habe ein Bild meines Zauberers und meiner Zauberin angefertigt,
meines Hexenmeisters und meiner Hexe angefertigt².
Ich habe mich zu euren Füßen niedergeworfen und bringe meine
Klage vor euch,
gegen das Böse, das sie mir angetan haben,
wegen der Unreinheiten, deren sie sich beflissen haben.
Möge sie⁴ sterben! laßt mich leben!
Unheilvoll ist die Beschwörung der Zauberin,
Ihre Worte sollen zu ihrem Munde zurückkehren⁵,
ihre Zunge soll abgeschnitten werden.
Wegen ihres Zaubers mögen die Götter der Nacht sie zerschlagen,
die drei Wachen der Nacht⁶ mögen ihre bösen Hexereien auflösen.
Ihr Mund möge Wachs, ihre Zunge Honig sein⁷,*

¹ JASTROW, I, S. 287.

² JASTROW, I, S. 302.

³ Hier wird auf kultische apotropäische Maßnahmen hingewiesen; auf die Bilder der Hexen wurde die Strafe „sympathetisch“ vollzogen.

⁴ Die Hexe. Beachte den Wechsel zwischen Sgl. und Plur., wie in Ps. 109 und öfters; der Betende weiß eben nicht, ob die Feinde viele oder etwa nur einer sind.

⁵ Vgl. Ps. 7, 15 und Parallelen; der aun kehrt über den Urheber zurück.

⁶ Die über den Nachtwachen waltenden Götter.

⁷ Beachte, daß hier wie in den biblischen Psalmen der Mund und die Zunge und das unheilwirkende Wort die ständigen Mittel der Zauberer sind. — Zum Verständnis siehe die flg. Zeilen. Aus Wachs und Honig wurden oft die oben erwähnten Bilder der Zauberer gemacht.

*das Wort meines Unheils, das sie ausgesprochen hat, möge gleich dem
Wachse zergehen,
der Zauber, den sie gewunden hat, zerfließe gleich Honig,
auf daß ihr Zauberknoten zerrissen, ihr Werk zerstört werde,
all ihre Reden über die Steppe zerstreut werden,
gemäß dem Befehl, welchen die Götter der Nacht gegeben haben.*

Die Ähnlichkeit der Vorstellungen über die Wirkemittel der Zauberer hier und in den Psalmen liegt auf der Hand; vgl. hierzu I 7.

In einem anderen Text wird die unbekannte Hexe direkt angeredet¹:

*Wer bist du Zauberin, die mein böses Wort² in ihrem Herzen trägt,
auf deren Zunge mein Verderben erzeugt ward,
durch deren Lippen ich vergiftet bin,
deren Fußstapfen der Tod folgt?
Zauberin, ich ergreife deinen Mund, ich ergreife deine Zunge,
ich ergreife deine forschenden Augen,
ich ergreife deine stets beweglichen Füße,
ich ergreife deine immer tätigen Kniee,
ich ergreife deine immer ausgestreckten Hände,
ich binde deine Hände hinter dich.
Sin³ vernichte vorne (?) deinen Körper,
er werfe dich in einen Abgrund von Wasser und Feuer,
Zauberin, wie die Einfassung dieses Siegelringes
möge dein Gesicht leuchten und erblassen⁴.*

Dieselbe Apostrophierung des Übeltäters haben wir auch in Ps. 52⁵ in der Form eines strafenden Vorwurfs, und etwas abgeschwächer in der Form einer tadelnden Disputation Ps. 94, 8 ff.⁶, ganz direkt und ursprünglich aber in Ps. 120, 3⁷ in der Form des Fluchs. In dem babylonischen Text ist diese apostrophierende Form leicht erklärlich und ganz natürlich. Sie hängt mit der Anfertigung von Bildern der Hexe und des Zauberers zusammen, mit denen dann gewisse Handlungen vorgenommen wird. Bei der Rezitierung der obigen Worte »ich ergreife deinen Mund« usw. hat

¹ JASTROW, I, S. 309.

² D. h. das mein Unheil bewirkende „böse Wort“.

³ Der Mondgott.

⁴ D. h. erst im Feuer glühen und dann durch das Wasser verblassen (J).

⁵ Siehe I 8 (S. 21 f.); II 6 c (S. 44).

⁶ Siehe I 2, S. 6; III 2 b (S. 65 f.).

⁷ Siehe I 8; (S. 21) II 6 c (S. 45).

gewiß der Redende die entsprechende Handlung mit dem Bilde der Hexe vorgenommen. Ob man ähnliche Zeremonien in Israel gekannt habe, wissen wir nicht; möglich ist, daß die Stilform der Apostrophierung dort eben nur eine poetische Form gewesen. Jedenfalls ist es aber die nächstliegende Annahme, daß diese Stilform auf derartige Handlungen zurückgeht, sei es daß man einmal solche Handlungen in Israel vorgenommen, sei es daß nur die Stilform und nicht die entsprechende Kultsitte einmal aus Babylonien entlehnt wurde.

Eine Probe aus einem Königsgebet an Schamasch¹. Der Priester hat von den Betenden gesagt:

*Seine Gebeine sind mit Krankheit behaftet, von schwerer Krankheit
ist er heimgesucht.*

O Schamasch, achte auf mein Flehen!

*Nimm sein Opfer an, empfange seine Trankopfer
und setze seinen Gott an seine Seite.*

*Auf deinen Befehl sei seine Schuld getilgt, seine Sünde weggenommen.
Von seiner Gefangenschaft sei er befreit, geheilt von seiner Krankheit.
Gewähre dem König das Leben,*

So lange er lebt, wird er deine Größe preisen.

*Jener König wird deinen Dienst vollstrecken,
und möge ich, der Befreier von Zauber, dein Diener, stets
deinen Dienst vollstrecken.*

Im Anschluß an diese Bitte um Heilung betet nun der König:

*O Schamasch, du kennst ihre² Schlingen,
du zerstörst die Bösen, lösest auf die Zaubereien,
Zeichen und üble Omina, drückende, böse Träume;
du zerschneidest die Fäden der Bösen, die Menschen und Land zerstören³;
Zauberer, Hexenmeisterei, üble Zauberkünste finden keinen Schutz bei dir⁴. .
Stehe auf, o Schamasch, Leuchte der großen Götter!
Vor dem Hexenmeister möge ich stark sein;
der Gott, der mich erzeugt, möge zu meiner Seite stehen,
meinen Mund zu reinigen, meine Hände zu leiten!*

¹ JASTROW, I, S. 431.

² Der Zauberer.

³ Zu dieser umfassenden Betrachtung des Wirkens der Zauberer vgl. Ps. 94, 5 f.; 14, 4. Wenn man die babylonischen Psalmen gekannt hätte, so wäre man wohl bei der Psalmenexegese etwas vorsichtiger mit den nationalen Feinden und Bedrückern umgegangen.

⁴ Zu dieser Form der Bitte (Vertrauensmotiv) vgl. Ps. 5, 6: du hassest alle Auntäter; vgl. Ps. 59, 6.

Aus einem Gebet an Taschmetum, die Gemahlin Nabûs¹:

*Möge die Krankheit meines Körpers entfernt werden,
möge das Seufzen meines Fleisches weggenommen werden,
möge die Krankheit meiner Muscheln hinweggeführt werden;
mögen die Behexungen, die auf mir lasten, gelöst werden,
möge der Bann entfernt, [die Behexung] weggenommen werden.
möge der Gallu² weichen, seine Brust . . . !*

Auch in dem oben (S. 82f.) zitierten Psalm an Ishtar ist die Behexung als Ursache der Krankheit aufgefaßt; nach den Klagen über die Krankheit folgt die Bitte:

*Irnini³ wütender Löwe, dein Herz beruhige sich,
zorniger Wildochs, dein Gemüt erweiche sich!
Deine gütigen Augen seien auf mich gerichtet,
mit deinem hellen Anlitz blicke treulich auf mich, ja mich!
Vertreib die Hexerei, das Böse in meinem Leibe,
dein helles Licht möge ich schauen⁴.*

Zuletzt ein Gebet an Nusku aus der Maqlu-Serie⁵.

*Ich N. N., Sohn des N. N.,
dessen Gott N. N. und dessen Göttin N. N.,
ich wende mich zu dir, ich suche dich auf,
ich erhebe meine Hände zu dir, ich werfe mich vor dir nieder.
Verbrenne den Zauberer und die Zauberin,
das Leben meines Zauberers und meiner Zauberin möge vernichtet werden!
Laß mich leben, daß ich dich preise und dir in Ergebenheit huldige!*

d) Wenn die soeben mitgeteilte Bitte an Ishtar-Irnini unmittelbar fortführt:

*Bis wann noch, meine Herrin, sollen meine Widersacher nach mir trachten,
mit Lüge und Unwahrheiten⁶ Böses planen,
soll mein Verfolger, mein Feind mich aufpassen?
Bis wann, meine Herrin, soll der Elende (?), der Krüppel
über mich kommen? —*

¹ JASTROW, I, S. 550 f.

² Dämonbezeichnung.

³ Hier Beiname Ischtars.

⁴ ZIMMERN, AO VII 3, S. 21.

⁵ JASTROW, I, S. 297.

⁶ Nach dem ganzen Zusammenhange müssen „Lüge“ und „Unwahrheit“ Termini für Zauber sein, vgl. II 6 a, c.

so haben wir auch hier dieselbe Verbindung zwischen Krankheit und *Feinden* wie in den biblischen Psalmen. Und nach dem was im vorhergehenden Abschnitt gesagt ist, so erwarten wir, als die Feinde in den babylonischen Klagepsalmen teils die Dämonen, teils die Zauberer zu finden. Das trifft nun auch zu.

Daß die Dämonen und die Zauberer feindlich gegen den betreffenden Beter aufgetreten haben, braucht man nach dem schon Dargestellten nicht mehr zu beweisen. Worauf es aber ankommt, ist daß in den babylonischen Klagepsalmen wie in den biblischen von »Feinden«, »Gegnern«, »Widersachern« wiederholt die Rede ist, und daß mit diesen Bezeichnungen keine anderen als die Dämonen oder die Zauberer gemeint sind.

Von einem dämonischen Feinde spricht das Reinigungsritual des Königs Tabi-utul-bêl¹, zu dem auch der oben erwähnte Klagepsalm »Ich gelangte zum Leben« gehört. Hier heißt es²:

*Mit der Peitsche voller Schweifen hat er mich geschlagen,
mit einem starken Stab hat er mich durchbohrt — der Stich war stark;
den ganzen Tag verfolgt mich der Verfolger,
inmitten der Nacht läßt er mich nicht aufatmen.*

Wer der Verfolger — vgl. *rōdēf* in den Psalmen — ist, zeigt die Schilderung der Krankheit, die vorangeht, und die folgendermaßen anhebt:

Ein böser Totengeist hat sich in mir festgesetzt.

Derselbe wird auch unter der Bezeichnung »der Feind« — *nakru* — erwähnt:

*Den Feind, der mich niedergetreten hat, den Starken³ hat er⁴
aus meinen Körper entfernt.*

Häufiger scheint aber »der Feind« den Zauberer zu bezeichnen. So ist in dem oben zitierten Stück aus dem Ishtar Irnini-Psalm deutlich der Fall. Denn er klagt, wie wir oben gesehen haben, über Zauberei als Krankheitsursache, und seine Bezeichnungen der Feinde: der Elende und der Krüppel, entsprechen dem Gedanken nach den Anschauungen, die auch der Hebräer sich über die Zauberer machte, siehe unten IV₄e. Auch eine andere bemerkenswerte Übereinstimmung mit dem hebräischen Gedankengange weisen diese Zeilen auf: die Zauberer »planen Böses mit Unwahrheiten«;

¹ JASTROW, II I, S. 120 ff.

² JASTROW, II I, S. 128.

³ L. gesch-ru, der Starke (siehe JASTROW, II I, S. 131, A 7) und vgl. *'azzīm* III 2 c. ⁴ Der Gott Marduk.

»Unwahrheit« steht hier als Bezeichnung der Worte, mit denen er seinem Opfer schadet; vgl. hierzu das über *šāqār* gesagte II 6. — Und genau wie die biblischen Psalmisten betet denn auch der Ischtardiener:

*Meine Feinde möge ich wie den Erdboden niedertreten,
meine Hasser unterwirf und laß sie zu Boden sinken unter mir!
Mein Gebet und mein Flehen möge zu dir gelangen,
dein großes Erbarmen werde mir zu Teil.*

In einem Klagepsalm an Marduk sagt der Priester von dem Kranken¹:

*Krankheit hat ihn zu Grunde gerichtet, Elend ihn niedergedrückt,
. deine Feinde sind ausgezogen,
. der Böse und der Feind [haben ihn umringt].*

Da die Krankheit allgemein der Zauberei zugeschrieben wurde, so muß der hier vorausgesetzte Zusammenhang zwischen Krankheit und Feinden so aufgefaßt werden, daß diese die Zauberer sind, die den Betenden krank gemacht. —

*Als einen Rasenden befehlen mich die Genossen,
im Schatten (?) der Versammlung hält man mich gefangen —*

klagt der kranke König Tabu-utul-bêl². Hier kann man aber zweifeln, ob die krankheitbewirkenden Feinde gemeint sind, oder die treulosen Genossen, die den kranken König als von Gott geschlagen verabscheuen und verspotten.

Unzweifelhaft ist dagegen die Identität der Feinde und der Zauberer in einem der Serie Maqlu gehörigen Gebet an Nusku, den Feuergott³:

*Dich aber, Feuergott, Bezwinger des Zaubers und der Hexe,
Vernichter der Schlechtigkeit des Samens des Zaubers und der Hexe,
Vertilger des Bösen bist du —
dich rufe ich an gleich Schamasch dem Richter,
richte meinen Fall, triff meine Entscheidung,
bezwinde den Zauberer und Hexe,
vernichte meine Feinde, zerreiße meine Bösewichte!*

In demselben Ritual heißt es bei der Verbrennung des Tonbildes des Zaubers⁴:

*Verbrenne den Zauberer und die Zauberin,
friß meine Feinde, zerstöre meine Bösewichte!*

¹ JASTROW, II I, S. 97.

² JASTROW, II I, S. 124.

³ JASTROW, I, S. 305.

⁴ JASTROW, I, S. 307.

In einem Klagepsalm an Adad wird gebeten¹:

*Ich haben meinen Sinn zu dir gerichtet, ich flehe [niedergebeugt];
Sei mir barmherzig, o Herr, höre [mein Gebet],
vernichte meine Feinde, vertreibe [meine Widersacher],
laß die giftigen Zauberkniffe der Hexenmeister nicht nahe kommen!*

e) Diese wenigen Proben genügen, um das zu beweisen, was wir beweisen wollen.

Wir haben erstens gesehen, daß »die Feinde« in den babylonischen Psalmen Dämonen oder häufiger Zauberer und Hexen sind.

Zweitens haben wir im Laufe der Darstellung auf mehrere Einzelzüge aufmerksam gemacht, in denen die babylonischen Zauberer mit den Auntätern und Feinden der biblischen Psalmen übereinstimmen. So sind der (böse) Mund, die (böse) Zunge, das (böse) Wort die Mittel der Zauberer wie der Auntäter und Feinde, siehe S. 88 f., und I 7². Das Wort wird als »Fluch« oder »Bann« bezeichnet S. 83; 91, vgl. I 7; III 2 b³. »Lüge« und »Unwahrheit« ist im Babylonischen Termini für das Zauberwort, wie im Psalter für die Worte und das Treiben der Auntäter und Feinde, siehe S. 91, Note⁶ 92 f., vgl. II 6. Der babylonische Zauberer wird als ein Auswurf der Gesellschaft betrachtet S. 91 f.; dasselbe gilt von dem Auntäter und dem stehenden Feinde des frommen Dulders I 1; IV 4 e. Es sei an die (Zauber-)schnüre der biblischen »Feinde« erinnert, die in den Praktiken der babyl. Zauberer ihre Parallele haben, AO VII, S. 14, siehe I 9 und S. 51. Desgleichen an das »Anblasen« der Feinde in den Psalmen als krankheits- und unheilstiftendes Mittel, das auch in Babylonien eine Parallele hat (ebenda und S. 92). — Die Hexen und Zauberer in den babylon. Psalmen werden bald als eine Mehrheit, bald als Einzelwesen, und das noch im demselben Psalm, betrachtet IV 3 d u. S. 88, Note⁴. Es ist in beiden Fällen gelegentliche Stilsitte, den Zauberer, bzw. den Auntäter und Feind, im Klagepsalm direkt anzureden, siehe IV 3 c u. S. 89. In Babylonien hat der Stil seine natürliche Erklärung aus der Kultsitte; in Israel fände er seine einfachste Erklärung durch die Annahme einer entsprechenden Kultsitte oder stilischer Entlehnung aus Babylonien.

Aus alledem ist als der *ex analogia* dargebotene Schluß zu folgern, daß die Auntäter und die Feinde in allen individuellen Klagepsalmen ebenfalls Zauberer und Dämonenbeschwörer sind.

¹ JASTROW, I, S. 484.

² Siehe WEBER, AO VII 4, S. 13 f.

³ In Babylonien ist der Fluch sogar ein besonderer Dämon geworden, siehe JASTROW, I, S. 279.

4. Die direkten Beweise.

Obige These soll hier ausführlicher begründet werden. Es kommen hier neben den Ergebnissen in Kap. I—III noch besonders vier Gründe in Betracht, die z. T. natürlich auch für die Aunpsalmen ihr Gewicht haben und das dortige Resultat bestätigen — wenn es einer Bestätigung bedürfte. —

a) Erstens die vollständige stilistische und inhaltliche Übereinstimmung zwischen den Aunpsalmen und den meisten anderen individuellen Klagepsalmen. Die Phrasen, Ausdrücke und Metaphern sind dieselben, die Klage dieselbe, die Bitte dieselbe, die »Motiven« dieselben, die Gewißheit der Erhöhung dieselbe. Die Forscher, die die Klagepsalmen als solche behandelt haben, haben denn auch keinen Unterschied zwischen Aunpsalmen und anderen entdecken können¹.

In dieser Hinsicht ist der Nachweis der nahen Verwandtschaft der Ps. 22; 25; 31; 34; 35; 38; 40; 69; 71; 102; 109 bei RAHEFS, ׀׀׀ und ׀׀׀ in den Ps., Leipzig 1891, S. 5 ff. sehr lehrreich. Von diesen klagen Ps. 31; 35; 38 über den Zauber der Feinde; zwar wird das Wort 'aun nicht erwähnt, die Sache selbst kommt aber unter anderen Synonymen vor (s. II 6 c).

So werden denn auch die Feinde in allen individuellen Klagepsalmen ganz mit denselben Zügen wie die Auntäter gemalt. Wir haben oben, II 6 c und III, eine Reihe von Psalmenstellen behandelt, die von den heimtückischen Anschlägen der Feinde nicht das Wort *šwān*, sondern andere Synonyme wie *šāw*, *kaḥaš* oder Worte wie Lüge, Trug u. ä. gebrauchen, die Feinde aber ganz in derselben Weise wie die Aun-Stellen schildern. Dieselbe Schilderung der Feinde finden wir auch sonst. Es würde genügen auf die nahe Verwandtschaft der Ps. 54—59 zu verweisen, von denen man sogar Ps. 56—59 demselben Verfasser, der sie aus einer und derselben Situation heraus gedichtet haben soll, hat zuschreiben wollen (vgl. DUHM zu Ps. 59). Von diesen nennen Ps. 55; 56 und 59 die Feinde als 'Auntäter, die anderen nicht; ein sachlicher Unterschied ist aber nicht vorhanden. — Auch in den Ps., die nicht von 'aun reden, stehen die Feinde dem Klagenden nach dem Leben (11, 2 [vgl. zum Bilde 64, 5]; 13, 5; 17, 9, 12 f.; 22, 13 f. 16. 17. 21 f.; 31, 5. 14; 35, 4. 7; 38, 13; 40, 15; 54, 5; 57, 5; 62, 4; 63, 10; 71, 13; 86, 14; 139, 19; 140, 5; 143, 3. 12; 144, 10); auch hier sind Hinterhalt und verborgene Gruben und Netze ihre Waffen (17, 12; 35, 7 f.; 38, 13; 57, 7; 140, 5 f.; 142, 4) und die dunkle Nacht ihre Zeit (11, 2); auch sie sind voll übermächtiger Kraft (52, 3); ihre Zungen verstehen, die mächtigen, als Gift

¹ Siehe z. B. BAUMGARTNER, Klagegedichte des Jeremia, S. 6 ff.

wirkende Zauberworte zu sprechen (4, 3; 12, 3—5; 27, 12; 31, 19; 35, 20; 57, 5; 58, 4 f.; 109, 2 f.; 120, 2; 139, 20; 140, 4, 12; 144, 11), auch hier haben sie die Krankheit des Betenden verursacht (s. unten IV 4 d).

b) Zweitens wäre es im höchsten Grade auffallend, wenn nicht unnatürlich, wenn wirklich jeder einzelne kranke oder leidende Fromme, der Klagepsalmen hinterlassen habe, so überaus reichlich mit persönlichen Feinden ausgestattet sein sollte, und zwar mitten im eigenen Volke, dessen Glieder alle jedenfalls im Äußeren dieselbe Religion und Sitte hatten wie er selber, und wo die »Parteiunterschiede« jedenfalls in nichts anderem als in einem größeren oder geringerem Eifer betreffs der Haltung des Gesetzes, bestanden, das von allen als ideell gültig und verpflichtend anerkannt wurde¹. Es ist nicht wahrscheinlich, daß alle diese Psalmendichter so ausnahmslos ein Gegenstand des Hohnes und Hasses der Weltlichgesinnten sein sollten — die Kritiker sind ja darüber einig, daß diese Dichter »einfache Männer des Volkes« seien²; man sieht nicht ein, was die nach der Meinung der Kritiker so übermächtigen, reichen und an Zahl gewaltig überlegenen Weltlichen (oder Gottlosen) an dem Tod und Untergang des armen Gesetzes-treuen so interessiert machen könnte. Jedenfalls müßten wir, wenn die übliche Auffassung der Feinde richtig wäre, feststellen, daß diese dichtenden Dulder sich einer gewaltigen Übertreibung schuldig gemacht hätten, oder daß sie in ihrer überhitzten Phantasie einzelne Fälle generalisiert und in ihrer Einbildung ganze Haufen von Verfolgern und Spöttern gebildet hätten, die um nichts den Halluzinationen der Verfolgungswahnsinnigen etwas nachgeben. Ein derartiges epidemisches Auftreten des Verfolgungswahns bedarf aber jedenfalls einer psychiatrischen Erklärung; diese haben aber die Theologen bis jetzt nicht gegeben. Gegen eine psychopathische Erklärung der unleugbaren Übertreibungen sprechen aber die stereotypen Worte und Vorstellungen; diese Dichter klagen alle über dieselben Feinde in denselben Ausdrücken ganz traditioneller Art. Wenn wir es wirklich lediglich mit persönlich erlebten Zuständen krankhafter und leidenschaftlich überhitzter Phantasien zu tun hätten, die diese Übertreibungen verschuldet hätten, so müßten wir eine etwas mehr individuelle Verschiedenartigkeit ihrer Phantasien und Halluzinationen erwarten. — Es ist aber viel besser, die Dichter vor dem Verdachte eines solchen pathologischen Zustandes zu

¹ Wir dürfen hier von dem „akuten Hellenisierungsprozeß“ der vormakkabäischen und makkabäischen Zeit absehen; denn daß mindestens die Hauptmasse der Psalmen viel älter als die Makkabäerzeit ist, halte ich für unzweifelhaft; DUHM wird sicher nicht mit seiner Psalmenkronologie Recht behalten.

² Was allerdings falsch ist, siehe unten.

befreien und eine natürlichere und primitiver Kultur entsprechendere Erklärung der Vorstellung von den zahllosen, aber ganz stereotypen Feinden zu suchen.

Wie erklärt sich nun diese große Zahl der *śā'im*, die sogar den Eindruck erweckt haben als hätten wir es hier mit der Partei der Gottlosen zu tun, die die große Mehrzahl im Volke gebildet haben soll? Fast immer spricht der Beter von den Feinden in Mehrzahl; eine Meute von Hunden setzt ihm nach (Ps. 22, 17. 21); eine ganze Heerde von Büffeln hat ihn umringt (Ps. 22, 13. 22); ein Heer von Kriegern lagert sich gegen ihn (Ps. 3, 7), er hat sogar mit einem ganzen Volke (Ps. 43, 1) oder mehreren Völkern (Ps. 56, 8; 59, 6. 9) zu kämpfen (vgl. Ps. 3, 2; 25, 19; 31, 14; 55, 19; 56, 3; 69, 5; 119, 157). — Allerdings, eine Übertreibung liegt hier vor — darin haben GUNKEL, BALLA und andere recht. Bei unserer Erklärung der Feinde kann aber diese Übertreibung besser erklärt werden. Wenn die Feinde keine mit den Augen und Sinnen vernehmbare, sondern unbekannte, einfach aus der Tatsache des Krankseins erschlossene, gleichsam eingebilddete, jedenfalls im Gehirne und in der Phantasie des Kranken ihr furchtbares Spiel treibende Zauberer und Dämonen sind, die wohl auch gelegentlich in Halluzinationen ihm als schauderhafte Wirklichkeiten bewußt geworden sind, so verstehen wir leicht, warum ihrer so viele sind. Wir brauchen nur daran zu erinnern, wie viele Millionen Teufel das Mittelalter, sowohl Theologen als Volk, kannte, und wie viele tausende die Hexen waren, die sehr zuverlässige Menschen in der Walpurgisnacht durch die Luft fahren gesehen hatten. —

c) Drittens zeigt der große Unterschied zwischen der Schilderung der Feinde in den nationalen Klagepsalmen (Ps. 44; 60; 74; 79; 80; 83; 89; 90 [vom Stil der individuellen Lieder stark beeinflusst]; Thr. 5; Jer. 14, 2—10) und in den individuellen Liedern, daß wir hier einen anderen und größeren Unterschied als den zwischen äußeren Feinden und inneren Bedrückern vor uns haben müssen. In den nationalen Klageliedern, in denen eine klare Mehrheit, das Volk, die Gemeinde oder vielleicht bisweilen der König als Vertreter der Gesellschaft (Ps. 89), über Niederlage im Krieg, Unterdrückung seitens der siegreichen Feinde oder Dürre und Hungersnot klagen, werden die Feinde mit jeder wünschenswerten Deutlichkeit gezeichnet und mit allen konkreten Zügen ausgestattet; wir brauchen in der Regel darüber nicht zu zweifeln, daß wir äußere Feinde und Kriegsunglück o. dgl. vor uns haben, vgl. z. B. Ps. 44, 10—17 mit den Hindeutungen auf die verlorenen Schlachten oder Ps. 74, 3—9, wo die Plünderung des Heiligtums mit der daraus folgenden Depravation, dem Aufhören der Orakel usw., sehr klar beschrieben wird, oder Ps. 89, 39—46, die die Eroberung der

Städte und den Fall der Festungen erwähnen; mitunter werden sogar die Namen der Feinde erwähnt Ps. 60, 10 f.; 83, 7—9. — In scharfem Gegensatz zu diesem Reichtum an konkreten Zügen steht die Schilderung der Feinde in den individuellen Klagepsalmen. Sie sind, wie gesagt, rein traditionelle und stereotyp gezeichnete Figuren, wie es die Schilderung der Auntäter im Vorhergehenden zeigt; vgl. dazu z. B. BAUMGARTNER, Die Klagegedichte des Jeremia, S. 10, 12 f. Hier ist schließlich alles stehende Wendungen und Bilder, alles Konkrete schwindet; das vermeintlich Konkrete löst sich bei näherer Beobachtung in Variationen der traditionellen Bilder auf¹. Diese Inkonkretheit, die nicht nur den Feinden, sondern auch dem Betenden und seiner ganzen Lage gilt, muß ihre Erklärung haben. Es genügt hier nicht, auf die Gebundenheit der hebräischen Poesi überhaupt von der Tradition und dem festen Stil hinzuweisen; denn warum sollte diese sich bei den individuellen Klagepsalmen mehr geltend machen als bei den nationalen? Wenn die Klagepsalmen von Privatpersonen gedichtet wären als spontane und gelegheitsbestimmte Ausdrücke ihrer rein individuellen Erlebnisse, ihres persönlichen Gottesverhältnisses, mit Schilderungen ihrer persönlichen, jedesmal konkreten Feinde, so müßte die konkrete Situation, aus der sie entsprungen wären, jedenfalls gelegentlich sich Ausdruck verschafft haben. Dann kämen sie nicht umhin, jedenfalls gelegentlich etwas über die Krankheit, über die Art des einzelnen Falles, über die Feinde und die ganze persönliche Lage des Dichters hervorschimmern zu lassen, wie es in den nationalen Liedern der Fall war. Die Erklärung ist die, daß die Feinde in den Psalmen keine lebendige konkrete Menschen aus Fleisch und Blut sind, sondern traditionelle Schemen gewissermaßen dogmatisch postulierter Gestalten. Sie sind die literarischen Erzeugnisse der Zauber- und Dämonenfurcht der alten Israeliten.

d) Viertens ist darauf hinzuweisen, daß in nicht wenigen dieser Psalmen die Not, worüber geklagt wird, Krankheit ist, während daneben die Feinde als das primäre Übel betrachtet werden, siehe oben I 4. — Wir haben einige dieser Fälle oben II 6 c besprochen (Ps. 63; 38; 42—43; 35), und haben dort gesehen, daß nach der nächstliegenden Erklärung der Zauber der Feinde die Ursache der Krankheit war; denn es ist kein Grund vorhanden, diese Stellen anders zu beurteilen, als die in I 4 behandelten, an denen die Feinde als Auntäter bezeichnet wurden. Wir haben nun auch unter den übrigen individuellen Klagepsalmen nicht wenige, die diese Verbindung von Krankheit und Feinden darboten.

¹ So z. B. Ps. 42, 7 f., siehe II 6 c, S. 43, N. 1.

Vielleicht am deutlichsten tritt diese Verbindung in Ps. 109 auf. Der Betende schildert seinen Zustand folgendermaßen:

- ²² *Ich bin ja voll Elend und Leid, und mein Herze 'krampft sich' im Busen,*
²³ *wie ein Schatten, der sich neigt, fahr ich hin, fortgeweht wie ein*
Heuschreckenschwarm,
²⁴ *meine Kniee wanken vom Fasten und mein Leib schwindet ungesalbt hin,*
²⁵ *zum Hohn bin ich ihnen geworden, sie sehn mich und schlütteln ihr Haupt.*

Daß hier von Krankheit die Rede ist, ist sowohl STAERK's als BAUMGARTNER's Ansicht. Und mit Recht. Man vergleiche die Schilderung der leiblichen Schmerzen in Ps. 22, siehe III 2 c; der Betende ist abgemagert, dem Tode nahe; daher fühlt er sich unter Gottes Zorn und macht Buße, wie der Unreine tun soll; er fastet und salbt sich nicht; weil er unrein und »geschlagen« ist, darum scheuen und verspotten die Menschen ihn. — Liest man aber den Psalm, so ist der Haupteindruck ohne jede Frage, daß hier ein von vielen Feinden Verfolgter und Nachgestellter spricht:

- ² *Sie tun Frevlermund¹ wider mich auf und reden mit Lügenzunge¹ zu mir,*
³ *mit Haßworten umgeben sie mich und befehlen mich ohne Grund⁴ ²,*
⁵ *sie 'vergeltten mir' Böses statt Gutes, mit Haß für all meine Liebe.*

Dem entspricht die Bitte:

- ²⁶ *So hilf mir, Jahwä, mein Gott, und rette mich nach deiner Gnade;*
²⁷ *laß sie wissen, das dies deine Hand, daß du, Jahwä, es getan!*
²⁹ *laß in Schmach meine Feinde sich hüllen, ihre Schande wie einen Mantel*
umlegen.

Die Errettung von den Feinden, der Untergang der Feinde und ihre Schmach ist zugleich die Rettung des Betenden aus seinen Nöten. Das verstehen wir am besten, wenn die Not, in casu die Krankheit, von den Feinden bewirkt ist. Und zu dieser Annahme stimmt am besten die furchtbare Erregung des Betenden, sein leidenschaftlicher Haß, die schrecklichen Flüche gegen die Feinde, die solche Not über ihn gebracht haben. Erst wenn wir an geheime, unbekannte, heimtückische, meuchelmörderische Feinde und Krankheitsmacher, wie die Zauberer es sind, denken, wird die gewaltige Furcht und der leidenschaftliche Haß recht verständlich. Solchen Feinden gegenüber, denen man sich nicht wehren kann, die man nie sieht, die überall treffen können, grausam, unentrinnbar sind, gibt es nur die Gefühle Furcht und Haß, und zwar in der äußersten Potenzierung.

¹ Siehe II 6.

² V. 4 Reste einer Dublette.

Dieselbe Verbindung weist Ps. 22 auf, vgl. III 2 c. Der Betende ist krank; vor Fieber ist sein »Gaumen trocken wie Scherben, klebt ihm seine Zunge im Munde« (V. 16); er ist abgemagert, so daß er alle seine Knochen zählen kann (V. 18); weil er krank und unrein ist, darum scheuen und verachten ihn seine Nachbarn und Verwandte (V. 7–9); er neigt zum Tode, übertreibend sagt er, man habe ihn schon begraben und seine Erbschaften verteilt (V. 16 b; 19). Und dennoch ist er von zahllosen Feinden umgeben, die in der Gestalt von Hunden, Stieren und Löwen auftreten (V. 13 f.; 17); sie haben seine Leiden verursacht, denn die Bitte um Rettung aus den Leiden tritt als eine Bitte um Rettung vor den Feinden auf (V. 20–22). — Was von Ps. 22 gilt, dürfte auch von dem nahverwandten Ps. 71 gelten. Wenn hier der Betende sagt, er sei vielen ein Wunder *mōfēp* geworden, V. 7, so denkt er wohl an die furchtbare Krankheit, die ihn befallen hat. In der Hauptsache ist aber der Psalm eine Bitte um Hilfe gegen die Todfeinde. Diese haben ihn wohl somit mittels Krankheit töten wollen.

Desgleichen Ps. 31, 10 ff., s. S. 44. Seine Glieder siechen dahin, seine Kraft schwindet vor Leiden¹; als unrein, d. h. krank, ist er den Freunden ein Schrecknis geworden; »wer mich sieht auf der Straße flieht scheu vor mir« (V. 11–12). Ausdrücklich sagt er nun, daß seine Kraft vor Leiden schwindet »wegen seiner vielen Feinde« (V. 12)²; die Rettung ist auch hier eine Rettung vor den Feinden (V. 16 ff.); die Feinde haben die Krankheit verursacht.

Dasselbe in Ps. 69. »Krank bin ich wegen aller meiner Feinde«, sagt der Betende (V. 21)³; er ist »leidend und krank« (V. 30); er ist von Jahwā »geschlagen und verwundet«, d. h. krank (V. 27). Die Feinde fügen nicht nur neue Leiden zu den im letzten Grunde von Gott über ihn gebrachten (V. 27), durch Hohn, Spott (V. 8. 10) und Unbarmherzigkeit (V. 20–22); sondern sie haben direkt das Unglück verschuldet (V. 5); weil so viele ihn grundlos hassen, weil er das Nichtgestohlene ersetzen muß, darum ist er »in den Wassertiefen geraten«. Der letzte Grund ist seine Sünden (V. 6); deswegen hat Gott ihn geschlagen; allem Anscheine nach denkt er sich aber die Sache so, daß Gottes Schlag darin besteht, daß er sich zurückgezogen und dadurch den Feinden, die ihn ohne Ursache hassen, ermöglicht haben, ihn in ihre Gewalt zu bekommen. —

¹ L. mit LXX, Syr. *בעוני* für *בעני*.

² Verbinde die beiden ersten Worten V. 12 mit V. 11, versetze die beiden letzten Worte in V. 11 hinter *לִי צַר* V. 10; dadurch und durch einige andere geringe Korrekturen läßt sich das Fünfermetrum in 31 B (d. h. Ps. 31 10 ff.) durchführen.

³ Versetze *בְּלִצְרָרִי* 20 hinter *וְאֶנִּי שָׂה* 21, m. c.

Hier sind nur einige Beispiele erwähnt, die sowohl von Feinden als von Krankheit reden¹. Krankheit und Unreinheit — was dasselbe ist — als Grund des Leidens wird noch viel öfter in den Psalmen erwähnt oder vorausgesetzt; in Wirklichkeit dürften die allermeisten individuellen Klagepsalmen Krankheitspsalmen sein. — Wenigstens lassen sie sich alle von dieser Annahme heraus erklären.

Wir haben schon oben I 4 darauf hingewiesen, daß der nahe sachliche Zusammenhang zwischen Krankheit und Feinden sich nur durch die Annahme befriedigend erklären läßt, daß die Feinde die Krankheit bewirkt haben. Denn sonst wäre nicht einzusehen, warum die Leidenden immer um Befreiung vor den Feinden, fast nie um Heilung der Krankheit beten: die Krankheit verläßt sie eben in dem Momente, in dem die Macht der Feinde gebrochen wird. Wird der Kranke erst diesen los, so ist damit die Krankheit fort — so muß man sich diesen besonderen Inhalt der eigentlichen Bitte in den Klagepsalmen vorstellen.

Diese Eigentümlichkeit der *Bitte* in den Klagepsalmen ist bis jetzt nicht genügend berücksichtigt worden. Und doch ist sie für das Verständnis wichtig. —

Die Bitte kann mitunter ganz unbestimmt sein und nichts Konkretes enthalten; sie besteht dann meistens aus traditionellen Formeln und ist oft gleichsam als eine Einleitung zu der eigentlichen Bitte aufzufassen. Solche Formeln sind: Steh auf (Ps. 3, 8; 7, 7; 10, 12; 17, 13; 35, 2; 44, 27; 74, 22), wach auf (Ps. 7, 7; 35, 23; 44, 24; 59, 5 f.), eile herbei (Ps. 22, 20; 38, 23; 40, 14; 70, 2; 71, 12; 141, 1), schaue vom Himmel her und sieh (Ps. 80, 15), blick auf meine Not und Mühsal (Ps. 25, 18, vgl. 13, 4; 59, 5), wende dich zu mir (Ps. 25, 16), erbarme dich meiner (Ps. 4, 2; 6, 3; 9, 14; 25, 16; 26, 11; 27, 7; 31, 10), erhöere mich (Ps. 4, 2; 7, 9; 13, 4; 27, 7), höre auf meine Bitte (Ps. 28, 2); ferner: verlaß mich nicht, verwirf mich nicht, vergiß nicht, schweige nicht, steh nicht ferne, raff mich nicht hin (nach BAUMGARTNER. op. cit. S. 16). — Wenn die Bitte einen konkreten positiven Inhalt hat, so lassen sich zwei Arten unterscheiden.

Erstens die sehr seltene, die direkt auf die Krankheit, bezw. Unreinheit Bezug nimmt. So Ps. 51, 3 f. 9:

*Sei mir gnädig, o Gott, nach deiner Huld, nach deiner⁹ Erbarmung tilge
meine Sünden,
wasch' ganz mich rein von meiner Schuld, von meiner Sünde mache mich rein.
Mit Ysop entsühn' mich, daß ich rein sei, wasch' mich, daß ich weißer
denn Schnee bin!*

¹ Vgl. BALLA, Das Ich der Psalmen, S. 19 ff.

Ebenso Ps. 6, 3:

Sei mir gnädig¹, denn ich bin siech, heil mich², denn meine Glieder 'schwinden'.

Und Ps. 41, 5:

Heile mich, Jahwä — an dich hab' ich gesündigt!

Vgl. hierzu in den Dankpsalmen: 30, 3; 103, 3; 107, 20.

Zweitens die Bitte um Rettung vor den Feinden oder aus der von den Feinden verschuldeten Todesgefahr. So enthält in dem deutlichen Krankheitspsalm 22 die Bitte kein Wort von Krankheit und Heilung, sondern redet nur von Rettung vor den Feinden (siehe oben III 2 c). Ebenso in dem nicht weniger deutlichen Krankheitspsalm 38 (siehe oben S. 42 f.):

¹⁸ *Denn ach, ich bin fertig zum Sturz, meine Schmerzen sind mir stets
gegenwärtig¹,*

²⁰ *die mich 'grundlos' befehlen sind zahlreich, viele sind die mich fälschlich
hassen,*

²¹ *die mir Gutes mit bösem vergelten, mich befehlen, weil am Guten ich halte.*

²² *Jahwä, laß mich denn nicht fahren, mein Gott, o bleib mir nicht fern!*

Dasselbe finden wir in den ziemlich ausgesprochenen Krankheitspsalmen 42—43 (II 6 c), siehe Ps. 43, 1—3; 35 (ebenda), siehe V. 1—10. 22 ff.; 109, siehe V. 6—20; 63 (II 6 c), siehe V. 10—12; 69, siehe V. 14—16. 23—29; 71, s. V. 4. 13. Vgl. noch Ps. 4, 2 f.; 5, 9; 7, 2; 11, 2 f.; 16, 1; 17, 8 f.; 19, 14; 25, 20; 26, 9; 27, 2 f. 11 f.; 28, 3; 52; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 61; 62; 64; 70; 86; 94; 102; 119; 120; 139; 140; 141; 142; 143; 144.

Hierzu kommen die vielen Stellen, an denen die Rettung, bzw. die göttliche Hilfe als ein Beistehen des gerechten Richters oder Anwalts in einem Rechtsstreite dargestellt wird (siehe die Stellen bei BAUMGARTNER, S. 17 f.). Nun liegt es aber auf der Hand, daß zu einem Rechtsstreit gehören mindestens zwei. Und so kann auch das Bild vom Rechtsstreite nur derjenige gebrauchen, der sich von Gegnern und Feinden angegriffen oder bedroht weiß. So deutlich Ps. 69, 5; der Betende hat mehrere Feinde als seine Haupthaare; sie haben ihn, so heißt es im Bilde, fälschlich wegen Raubs angeklagt und fordern nun, daß er das ersetzen solle, was er gar nicht geraubt hat². — So sind denn auch alle die Stellen, die um Jahwä's Beistand im Rechtshandel oder um seinen gerechten Urteilsspruch

¹ V. 19, ein vereinzelter Vierer unter lauter Doppeldreiern, ist wohl ein Zusatz; der Ps. fällt in 4-zeiligen Strophen. V. 23 wohl ein kultischer Refrain.

² Wohl eine sprichwörtliche Redeweise.

beten, als Bitten um Hilfe gegen die Feinde zu betrachten Ps. 27, 12; 35, 11; 69, 5 (falsche Zeugen und Kläger); 35, 23; 43, 1; 119, 154 (»führe meinen Rechtstreit«); 7, 9; 26, 1; 35, 24; 43, 1; 54, 3 (»richte mich«). Von diesen Stellen reden mehrere von Krankheit oder nennen die Feinde ausdrücklich, z. T. sogar als Zauberer.

Dieser Umstand, daß so häufig um Hilfe gegen Feinde und sehr selten um Heilung der Krankheit gebeten wird, während doch so viele der Psalmen notorisch und vielleicht die meisten wahrscheinlich Krankheitspsalmen¹ sind, ist nur dann erklärlich, wenn die Rettung vor den Feinden eo ipso die Heilung einschließt. Dann aber muß die Krankheit eine Folge der Feindseligkeiten sein; die Feinde haben mit anderen Worten die Krankheit verursacht.

e) Diese Zusammenstellung von Feinden und Krankheit hat den Exegeten viel Not gemacht und zu den sonderbarsten Aufstellungen Anlaß gegeben. So ist sie SMEND ein Hauptargument für eine »kollektive« Deutung des Ichs der Psalmen geworden: die Krankheit könne nur als Bild verstanden werden; wer so viele Feinde hat, müsse ein Kollektivum, das Volk Israels sein; in den Schilderungen gehe nun Bild und Wirklichkeit in einander über. — Auf die kollektive Deutung gehe ich hier nicht ein; mit ihr hat GUNKEL und nach ihm besonders eingehend BALLA aufgeräumt; sie ist als Hauptschlüssel der Psalmendeutung erledigt, unbrauchbar. Den wirklichen Zusammenhang zwischen Krankheit und Feinden aber hat auch nicht BALLA gefühlt und erklärt. Vielmehr nimmt er sich durch seinen Satz »die Verfolgung besteht in dem Spott der Gottlosen über den Kranken, dessen Religion eben durch seine Krankheit als eitel und nichtig erwiesen wird«², die Sache reichlich leicht. War für SMEND u. a. die Krankheit ein Bild, so sind GUNKEL, BALLA, BAUMGARTNER in die umgekehrte Äußerlichkeit gefallen; ihnen sind die Anfeindungen, die Gewalttätigkeiten der Feinde meistens ein Bild des Spottes und des Verachts und der Schadenfreude.

Will man das Verhältnis zwischen *Feinden* und *Verspottern*, zwischen Feindseligkeiten und Verspottungen im Psalter verstehen, so tut man recht, zwischen den verschiedenen Gruppen von Verspotttern zu unterscheiden. Es heißt ausdrücklich sowohl von den Feinden als von den Freunden, daß sie den Kranken und Leidenden verspotten.

¹ In Kap. V wird die Frage nach der Veranlassung und Bestimmung der Klagepsalmen erörtert. Wir werden dann die Annahme, daß sie Krankheitspsalmen sind, bestätigt finden.

² Op. cit. S. 126.

Z. T. mit deutlicher Unterscheidung zwischen Feinden und früheren Freunden und Verwandten heißt es häufig, daß die Freunde ihn verspotten. So z. B. in Ps. 38, 12—13:

*Meine Freunde flichn vor meiner Krankheit, meine Lieben stehen abseits
von mir;
die mir stehn nach dem Leben, legen Schlingen, und täglich sie Trugworte
murmeln¹.*

Nachdem der Dichter von Ps. 41 das Treiben der Feinde geschildert, fährt er V. 10 von den Freunden fort:

*Ja, sogar mein Gastfreund, dem ich herzlich vertraute,
der mein Tischgenosse war, tut wider mich groß —*

und Ps. 55, 13—15 heißt es ausdrücklich:

*Es ist nicht mein Feind, der mich schmäht — das könnt ich ertragen,
nicht mein Hasser tut wider mich groß — vor dem bärge ich mich,
nein du, ein Mann meinesgleichen, mein Freund und Vertrauter,
die wir holdes und süßes Beisammen im Tempel pflegten.*

Ausdrücklich heißt es nun auch, daß die Feinde den Leidenden verspotten (Ps. 42, 4. 10 f.; 109, 25).

Wenn die Feinde so als Verspottter auftreten, so ist das vollständig erklärlich und gehört mit zum typischen Bild derselben überhaupt. Es gehört zur Kultur der Primitiven, den geschlagenen und gefallenen Feind zu verspotten. Dadurch nimmt man ihm die Ehre, die »Schwere« der Seele, den Inhalt derselben, raubt ihr den letzten Rest des Selbstbehauptungsvermögens; man legt »Spott« und damit Schwäche in seine Seele hinein, macht sie »leicht«, *qillēl*; das ist eben nur eine andere Form des Fluches, die den Schwachen noch schwächer machen soll — *qillēl* bedeutet eben verfluchen. So drückt sich der Triumph des obsiegenden Feindes aus; er nimmt den anderen die Ehre und macht sich auf ihren Kosten »groß«, *hiḏdīl*, *hiḡgaddēl*; im Spott betätigt und bestätigt er seine Überlegenheit. — Dazu hat die Behauptung des Leidenden, daß die Feinde seine Verspottter sind, noch einen anderen Grund, auf den wir sofort zurückkommen.

In der Regel heißt es, sahen wir, daß die Verwandte, die Nachbarn und die früheren Freunde des Kranken ihn verspotten. So Ps. 22, 8 f.; 27, 10; 31, 12; 38, 12; 41, 10; 55, 13—15; 69, 9. 13; 88, 9. 19; 142, 5. — Auch das erklärt sich sehr einfach.

¹ Zum Text siehe oben II 6 c, S. 42.

Der Kranke ist unrein; Unreinheit ist aber ansteckend, gefährlich; daher scheut man ihn. Die Freunde und »Brüder« werden dem Kranken feind. Mitunter mochte es wohl auch vorkommen, daß man ihn direkt fluchte und dadurch das Unheil vergrößerte, Unheil und Unreinheit in ihn hineinlegte. Das ist als Abwehr erklärlich. Man will dadurch seinen Sturz beschleunigen, damit er nicht als eine drohende Gefahr der Gesellschaft in ihrer Mitte weiter leben solle. Der Kranke ist aber zugleich als geheimer Sünder, als Feind der Gesellschaft, von Jahwä geschlagen, entlarvt. Daher triumphiert man über ihn und verspottet und verhöhnt ihn; frühere Beneider, die ihr Neid hinter einem freundlichen Gesicht verborgen haben mochten, solange er noch mächtig war, treten jetzt offen hervor und verhöhnen den Entlarvten: ihm sei jetzt nur sein gutes Recht geschehen. Primitive Kultur ist eben in solchen Dingen herzlos. — So sieht der Kranke um sich das Hohnlachen, den Abscheu, das Kopfschütteln, das Fingerzeigen, das Mundverdrehen der früheren Freunde und Brüder, die ebenso viele die Krankheit mehrende Fluchtaten gegen ihn bedeuten. Was nun? — In seiner Isolierung und seiner Exaltation steht eine Welt von *Feinden* gegen ihn. Wer hat das Unheil verschuldet, die Unreinheit in ihn hineingelegt, ihn zum Sünder gemacht? Wer hat den Zauber getan? Denn mit dieser Frage beschäftigt er sich ja immer. Doch wohl eben diese, die jetzt offen als seine Feinde auftreten! Die früheren Freunde seien eben die geheimen Feinde, die ihn krank gemacht haben! Er brauche doch nicht lange zu suchen. Sie treten ja alle jetzt mit den Gebärden der »Verflucher« und Zauberer auf. So gehen ihm Freunde und Feinde ineinander über: alle Welt ist ihm feind; auch diejenigen, die noch zu ihm halten, wie etwa die drei Freunde noch eine Weile zu Hiob hielten, sind ihm nur Heuchler und geheime Feinde, die sein Unglück vorgrößern wollen und immer neue »belijalische Sachen« und Zauberworte und Flüche in ihn hineinlegen wollen. — So erklärt sich die Stimmung, die in den ergreifenden Worten des Ps. 41 und 55 Ausdruck gaben.

So erklärt sich und modifiziert sich was wir oben sagten; die Feindschaft ist nicht dem Kranken eine Darstellungsform der Verspottung, vielmehr sucht er gelegentlich die wirklichen Feinde, die das Unglück gestiftet haben, unter den Verspottern. So werden vor seinem Bewußtsein mitunter Feinde und Verspotter eins. Das beweist aber nicht, daß die Anfeindungen in dem Verspotteten bestehen, und daß die tatlichen Ausdrücke der Feindschaft lediglich Bilder der Verspottung seien. Die wirklichen Feinde sind auch hier die geheimen Zauberer, die den Kranken krank gemacht haben. Diese Sache steht ihm fest. Es handelt sich nur darum, wo er diese geheimen Zauberer suchen solle: unter den völlig Unbekannten — und das

wird wohl doch die Regel gewesen sein — oder unter den Verwandten und früheren Freunden, was auch nicht selten vorgekommen ist. — So bestätigt uns die richtige Auffassung der Verhöhnungen unsere These von den Feinden als geheimen Zauberern. — So gibt es denn auch viele Psalmen, in denen lediglich von Feinden, nicht aber von Verspottern die Rede ist (Ps. 6; 7; 17; 35; 54; 56; 57; 58; 62; 86 u. v. a.). — —

BALLA hat nun versucht, seine Auffassung, daß die Feinde keine andere als die durch Hohn und Spott sich feindlich gegen den Kranken benehmenden Freunden und Nachbarn und die die religiösen Bemühungen der Frommen verspottende und gelegentlich wohl auch trakassierende »Partei« der Gottlosen seien, durch einen Hinweis auf das Buch Hiob zu stützen: Auch hier begleitet eine Klage über Feinde die Klage des frommen Beters über die Krankheit (op. cit. S. 52 f.), und diese »Feinde« seien keine andere als die drei Freunde Hiobs. Seine Ausführungen sind aber nicht beweiskräftig.

Erstens übertreibt BALLA den Inhalt der Stellen, die sich auf die harten und z. T. verhöhrenden und daher von Hiob als feindlich beurteilten Worte der drei Freunde beziehen. Daß Hiob sich von allen treulos verlassen und verschmäht, von den Dienern verachtet, selbst von den elendsten Schuften schmähsch übersehen und sogar feindlich behandelt fühlt, ist richtig; in leidenschaftlichen Übertreibungen, die eben dem Stil der Klagepsalmen entstammen, klagt er darüber. Daß aber »seine besten Freunde« »in Scharen heranrücken und sich um sein Zelt lagern«, wie BALLA behauptet, ist nicht richtig; denn Hi. 19, 12 redet von den »Scharen Jahwä's«, die wohl seine Krankheits- und Unglücksengel sind; und ob חֲבֵרֵי Hi. 19, 3 eben mißhandeln bedeutet, ist zweifelhaft. Meistens redet Hiob eben von der Feindschaft, die sich in Hohn und Spott und harten Urteilen äußert; wenn er gelegentlich (19, 2—5. 13—22) auch von direkten Anfeindungen spricht, so kommen diese Aussagen als Abschluß einer langen, je länger, je exaltierter werdenden Rede über ihre Treulosigkeit, in der die Übertreibungen sich häufen, die Worte immer leidenschaftlicher werden, bis er zuletzt ihre kränkende Worte als »Verfolgung« und »Fressen seines Fleisches« bezeichnet. Hier ist es aber durch den Zusammenhang, durch die allmähliche Steigerung der Leidenschaft der Anklagen klar genug angedeutet, daß wir es mit Bildern zu tun haben; daraus lassen sich keine Schlüsse betreffend den Psalmen, die *nur* von Verfolgungen und Anfeindungen reden, ziehen. Man muß bedenken: Hiob enthält keine wirkliche Klagepsalmen, sondern literarische Nachahmungen derselben. Eben weil nun die Psalmen von wirklichen, die Not verursachenden Feinden zu reden pflegten, so sprechen auch Hiobs Nachahmungen von Feindseligkeiten, gibt

aber eben hier in Kap. 19 deutlich zu verstehen, daß *er* damit die seiner Ansicht nach unbegründeten Verurteilungen seiner Freunde meint.

Zweitens handeln eben die kräftigsten Stellen 16, 9b—11¹ und 30, 1—17 nicht von den drei Freunden und ihren »Spottreden«, sondern eben von den wirklichen Feinden Hiobs. Die Stellen bestätigen aufs beste unsere oben gegebene Auffassung der Feinde. — Daß Hiobs Krankheit und Unglück von Gott stammt, weiß er wohl und spricht es häufig aus; Gott ist der letzte Urheber. In 16, 9 ff. gibt er uns aber eine Andeutung darüber, wie er sich das Handeln Gottes näher vorstellt: »Gott hat mich Frevlern² preisgegeben, mich in die Hände von *šā'īm* gestürzt« (V. 11). Gott hat Hiobs Feinden (l. *šārai* V. 9) erlaubt, ihn krank zu machen, hat ihn in ihre Gewalt übergeben; und nun »wetzten sie ihre Augen³, rissen ihr Maul — nämlich zu unheilbringenden Worten, siehe 17 — gegen mich auf; sie schlugen mich schmähsch die Wangen und rotteten sich wider mich zusammen«. Die *šā'īm* sind eben die Zauberer, die nach Hiobs Ansicht ihn mit Gottes Erlaubnis krank gemacht haben; die aus dem Raufen hergenommenen Bilder zeichnen das feindliche Tun dieser Leute, die in die Krankheit resultiert hat, vgl. I 1—2. 4. S. 19, 12, die Dämonen als Peiniger.

Man wende nicht ein, daß es ja der Satan ist, der Hiob geschlagen hat; das gehört zum übernommenen Stoff der Fabel, und übrigens weiß Hiob nichts von dem, das im himmlischen Rate vor sich ging. Der Dichter legt eben ganz unreflektiert Hiob die bei ihm und seiner Umgebung landläufige Auffassung über die Ursache der Krankheit, des »Gotteschlages«, in den Mund: Gott der letzte Urheber, die Zauberer und die Dämonen die gewöhnliche Zwischeninstanz.

Ähnlich muß auch 30, 1 ff. aufgefaßt werden. Daß das Gesindel in 30, 1—8 vielleicht von den Freunden Hiobs aufgefaßt werden könnte, darf nicht einmal angedeutet werden (gegen BALLA). Diese Parias aber, deren Hohn und Verachtung Hiob geworden zu sein behauptet, haben auch nichts mit den Feinden in V. 12 ff. zu tun. Die breite Schilderung der Parias in V. 2—8 ist mindestens als eine parenthetische Abschweifung zu betrachten, ist aber in Wirklichkeit wohl ein Zusatz (so DUHM, VOLZ u. a.). In V. 1. 9—10 sagt dann Hiob, daß er ein Hohn und ein Spottlied der Leute, auch der Elendsten, geworden ist; er denkt hier an die Menschen überhaupt, exemplifizierend und übertreibend nennt er an erster Stelle: sogar die

¹ Nicht 9—14, wie BALLA sagt; von V. 12 an ist Gott das Subjekt wie in 9 a; der Zusammenhang spricht von Hiobs Krankheit.

² L. עוֹל, BHK.

³ L. ילִטְטוּ עֵינֵיהֶם, BHK.

Parias im Lande. In V. 11 aber kommt etwas anderes: die Begründung (*kī*); Hiob will hier sagen, wie und warum es so weit mit ihm gekommen ist. Der Sinn der Verse 11 ff. ist kurz; so elend ist er geworden weil Jahwā sein Feind geworden ist und auch andere Feinde gegen ihn losgelassen hat oder wenigstens ihnen erlaubt hat, ihn anzufeinden. In V. 11 a ist Jahwā Subjekt, wie er auch in V. 19 ff. als Urheber des Elends betrachtet wird; in 11 b muß somit Sgl. gelesen werden¹. Das Subjekt der pluralischen Verba in 12 ff. können dann nicht mehr die Menschen im Allgemeinen, wie in 9 f., sein; es muß ein »den Schrecken [Jahwā's]« in V. 15 paralleler Begriff sein, man lese somit statt des sinnlosen '*al-jāmīm pīrhāh*' etwa: '*ālai ma'ar'chōpāw*: wider mich erhoben sich seine Schlachtordnungen (vgl. 10, 16 f.; 19, 12). Das sind die Vermittler des Unglücks, die von Jahwā aufgeboden, bezw. denen er erlaubt hat, Hiob zu peinigen. Das sind dieselben Wesen, die in V. 17 »meine Nager«² heißen. Das Treiben dieser Wesen wird nach der Art der Feinde in den Klagepsalmen geschildert. Wir haben entweder an die Zauberer oder wohl eher an die Krankheitsdämonen (Jahwā's Schlachtordnungen) zu denken, vgl. 33, 22.

Daß hier an Zauberer oder Dämonen zu denken ist, das hat wohl auch der Interpolator verstanden, der die Schilderung der Parias in V. 2—8 einsetzte; denn eben als Beherrscher geheimer Künste und Träger einer unheilwirkenden »Natur« kommen jene Menschen hier in Betracht. Denn wenn BUDDE in dem Gesindel V. 1—8 die ständigen Wüstenbewohner im Gegensatz zu den sesshaften Bauern sieht, so ist das nur ein Zeichen des trockenen Rationalismus der älteren kritischen Exegese; natürlich ist der Auswurf des Volkes, »die aus dem Lande Ausgestoßenen« (V. 8) gemeint (so DUHM). — Welcher Art diese Leute sind, wird uns klarer, wenn wir uns daran erinnern, daß auch bei den Babyloniern die Hexe »die Herumschweifende« ist, die sich gern in den verlassenen Häusern und in der Wüste aufhält; sie ist meistens eine (namenlose) Ausländerin³, vgl. Hiob 30, 8: Söhne der Thoren, Söhne namenloser Leute; in Babylonien lautet ein der schlimmsten Flüche: »der Ausgestoßene und der Ausgeplünderte (vgl. 30, 8) möge dich auf die Backe schlagen«⁴. Nur wenn wir die Leute in Hiob 30, 1 ff. als solche, die als Zauberer und Hexen in Betracht kommen, auf-

¹ L. *wēzidlī mippānai šillēch*: meine Fahne hat er hinweg von mir geworfen — nach der (korrumpierten) Variante in 12 a α.

² Ein damit paralleler Ausdruck muß in *לַיָּמִים* V. 17 a stecken. Ebenso ist V. 16 statt des sinnlosen *יָמִים* ein ähnlicher Begriff zu emendieren.

³ Siehe WEBER, AO VII 4, S. 13 f.

⁴ Ištar's Höllenfahrt, Z. 110; Gilgamesepos III C 21 (nach UNGNADS hier übrigens nicht richtigen Einreihung).

fassen, erklärt es sich, wie sie trotz ihrer jämmerlichen und elenden äußeren und gesellschaftlichen Lage so gefährliche und gefürchtete Feinde sein können. Und hier ist nun zu beachten, daß auch in einem babylonischen Klagepsalm die feindlichen Hexen und Zauberer »der Elende (?) und der Krüppel« genannt werden¹; es stimmt zu dem Volksglauben aller Völker, wenn der durch ein abstoßendes und außergewöhnliches Äußere Gebrandmarkte und der Ausgestoßene am ehesten als gefährliche Zauberer aufgefaßt werden. Daß Zigeuner, nomadisierende und umherschweifende Lappländer u. dgl. von der sesshaften Bevölkerung als die Zauberkundigen *kaš' exochén* betrachtet werden, wissen wir zur Genüge.

Daß man in Israel die losen Elemente im Lande, die in den Ruinen und Einöden Aufenthalt suchen und dort das Leben auf rätselhafter Weise fristen, als typische Hexen und Zauberer auffaßt, zeigt eine andere Stelle in Hiob: 15, 27 f. Die Stelle steht in einer der gewöhnlichen Schilderungen des plötzlichen Unterganges der *šā'im*. Sie werden als trotzige Gottesfeinde geschildert (V. 25 f.), und als Typus der Gottesfeindschaft wird nun, wie so oft in Hiob (vgl. II 4 a) der Zauber genannt. Denn nur so ist den Versen 15, 27 f. ein wirklicher Sinn abzugewinnen:

Denn sein Gesicht hat er mit Fett »bedeckt« und Schmeer auf seine Lende »gelegt« und in verödeten Städten gewohnt, in Häusern, die Menschen nicht bewohnen.

Das steht hier auf einer Linie mit »Trotz wider den Allmächtigen«. Das Sich-mit-Fett-Bedecken, Schmeer-Anlegen kann natürlich nicht, wie die Exegeten wollen, besagen, daß er reich und mächtig und wohlbeleibt geworden ist; denn das ist kein Trotz wider Gott, im Gegenteil, es ist nach israelitischem Denken ein Beweis der seelischen Gesundheit, der Gerechtigkeit; und daß er dies durch ungerechte Mittel geworden sei, steht nicht da; man kann nicht so die Hauptsache unerwähnt sein lassen. In verödeten Städten und Einöden wohnt aber kein ordentlicher Mensch; da hausen die bösen Tiere und die Dämonen, Lilit und die *šā'im* (Jes. 34, 9—15). Menschen, die dort hausen, stehen somit auf einer Linie mit den Dämonen; sie sind Hexen und Zauberer. Das Fettaulegen u. Schmeerbesmieren muß demnach Termini für gewisse zauberische Riten und Gebräuche sein. — Solche Zauberkundige sind auch die Leute in Hiob 30, 2 ff. — Es ist insofern für den Sinn gleichzeitig, ob 30, 2—8 »echt« sind oder nicht. Auch wenn sie vom Verfasser des Buches herkommen sollten, wird der Sinn wie oben angegeben sein. Nur hätten wir hier dann den in den Ps. nicht selten vorkom-

¹ Siehe ZIMMERN, AO VII 3, S. 21, Z. 59.

menden Fall, daß auch die eigentlichen Feinde, die Urheber des Elends, als Verspotter auftreten. Hiob würde dann darüber klagen, daß er selbst diesen Elenden und Schuften ein Hohn geworden sei, die er als die nächsten Urheber seiner Krankheit betrachtet. Ist das Stück echt, so redet das Kapitel mehr den Zauberern; ist es unecht, so liegt es am nächsten, in den »Nagern« und Peinigern die Krankheitsdämonen zu sehen — der Unterschied will nicht viel besagen.

Die hier gefundene Auffassung, daß Hiob sein Leid als von Zauberern oder Dämonen oder beiden bewirkt betrachtet, finden wir auch sonst im Buche. So 6, 23: Hiob behauptet, er habe nicht seinen Freunden gebeten, ihn »aus der Hand des Bedrängers *šār* zu befreien und aus der Gewalt der Gewalttätigen *‘ārīšīm* loszukaufen«. Gemeint sind natürlich nicht Jahwä oder der Satan, auch nicht etwaige frühere Gegner, von denen im Gedicht nichts verlautet, und die auch nichts mit der aktuellen Situation zu tun haben, sondern diejenigen »Feinde«, die ihn jetzt bedrängt und vergewaltigt haben, d. h. die Zauberer, die ihn seiner Ansicht nach krank gemacht haben. Man beachte, daß sowohl *šār* als *‘ārīš* als Termini der feindlichen Zauberer in den Ps. vorkommen (siehe S. 6; 34). — Desgleichen 10, 3. Hiob fragt, warum Gott »sein Geschöpf« d. h. Hiob selbst so schimpflich behandelt hat, während er den Rat der *‘šā‘īm* wohlgefällig angesehen hat. — Wenn der letzte Satz im Zusammenhang überhaupt etwas bedeuten soll, so muß der Sinn sein: mich hast du übergeben, den Rat der *‘šā‘īm* dagegen, der eben darauf hinausging, mich zu vernichten, hast du gelingen lassen. — Eben weil es sich so verhält, kann Hiob, wie der Betende in Ps. 28 (siehe S. 9 f.), beten, Gott möge nicht ihm — wie er jetzt Grund zu befürchten hat — sondern seinen Feinden und Widersachern *‘ōj’bī ūmīḇ-qōmēmī*, d. h. nicht seinen drei Freunden, sondern den Urhebern seines Elends — das Loos des Gottlosen *rāšā‘* und des Schuftes *‘awwāl* bereiten Hi. 27, 7. — —

Wir bleiben also dabei, daß zwischen den Spöttern, d. h. meistens den früheren Freunden, und den eigentlichen Feinden prinzipiell unterschieden werden muß, wenn auch die Feinde gelegentlich spotten. Die Herzlosen, die den Leidenden verspotten, sind eben nicht die Partei der Gottlosen, sondern, wie in vielen Psalmen — und bei Hiob — ausdrücklich gesagt, seine früheren Freunde, seine Nachbarn und Verwandten, Menschen mit denen er früher auf gutem Fuß gelebt hat (vgl. Ps. 55, 13—15), wenn es auch vorgekommen haben mag, daß sich unter ihnen heimliche Beneider befunden haben, die jetzt ihre Schadenfreude unumwunden zeigen. Verschieden von ihnen sind die eigentlichen Feinde, die sein Unglück verursacht haben, wenn es auch von diesen gelegentlich heißt, daß sie ihr

Triumphieren über die gelungenen Anschläge durch Hohn und Spott über den Geschlagenen zeigen.

Was GUNKEL und BALLA und die anderen übersehen haben, ist daß zwischen Feinden und Krankheit augenscheinlich ein Verhältnis wie zwischen Ursache und Wirkung besteht. Damit ist aber die Lösung gegeben: Feinde, die Krankheit über jemanden bringen können, sind entweder Dämonen oder Zauberer. Die drei ersten Kap. unserer Untersuchung haben gezeigt, daß fast immer an Zauberer gedacht sind; die Dämonen treten mehr zurück.

Wir dürfen somit behaupten, daß die Feinde in den individuellen Klagepsalmen überhaupt dieselben wie in den Aunpsalmen sind.

f) Die verbreitete Auffassung, daß die beiden Gruppen von Haupttermini in den Psalmen, »die Frommen«, »die Bedrückten« usw. einerseits und »die Gottlosen«, »die Frevler« usw. andererseits, zwei religiöse Richtungen oder Parteien bezeichnen, wird indessen einen Grund haben. Darüber zu Abwehr noch einige Worte.

Sie beruht, glaube ich, ursprünglich auf den Eindruck, den die Klagepsalmen erwecken, daß vereinzelte leidende Fromme, hinter denen jedoch nicht selten ein größerer Kreis von »Gedrückten«, die auf seine Rettung hoffen und mit ihm dafür Gott danken werden, einer gewaltigen, überlegenen Mehrzahl von reichen und mächtigen gottlosen Bedrückern gegenüber stehen. Wenn nun dies bewußt oder unbewußt unter dem Eindruck der Lage in den protestantischen Kirchen seit dem Aufkommen des Pietismus, der Gemeinschaftsleute und den ecclesiolae, gelesen und gedeutet wird, so gelangt man zu der Auffassung von den beiden Parteien, die sich als die Majorität der Bedrücker und Verspotter und als die Minorität der Bedrückten und Verspotteten gegenüberstehen.

Wie die große Zahl von Feinden zu erklären ist, haben wir oben gesehen (IV₄ b).

Zunächst ist nun ferner zu bemerken, daß dieses Bild von der geistigen Lage des Judentums sicher verzerrt ist. Seitdem Nehemia und Ezra die Richtung der Gesetzestreuen zum Siege verholffen hatten, sind diese jedenfalls nicht Bedrückte gewesen bis auf Antiochos Epiphanes. Nach und nach haben sie wohl die Mehrzahl der Gemeindeglieder mehr oder weniger nach ihrem Bilde umgeprägt. Die Bedrückung der Frommen unter Antiochos dauerte nicht lange; unter den ersten Hasmonäern sind vielmehr die Frommen die Bedrücker. Unter den letzten Hasmonäern ändert sich wieder eine kurze Zeit die Lage; dann sind aber die Gesetzestreuen schon sicherlich die Mehrzahl, die nur durch die brutale Gewalt der Könige gebändigt werden können; Salma kapituliert denn auch ihnen gegenüber. — Es ist somit ganz konsequent, wenn DUHM, der wohl am energischsten die Deu-

tung von den Parteistreitigkeiten heraus durchgeführt hat, die große Mehrzahl der Psalmen in die Antiochenische und Makkabäische Zeit versetzt hat. Es beruht aber auf richtigem Gefühl und guten Gründen, wenn diese Datierung DUHMS allgemein abgelehnt worden ist. Nur hätte man sich dann die Frage vorlegen sollen, ob nicht die Parteistreitigkeiten hätten Gefolgschaft leisten müssen.

Ebenso verzeichnet ist nun — ganz folgerichtig — das Bild, das z. B. BALLA von diesen »Gottlosen«, d. h. nach seiner Ansicht die weltlichgesinnte Richtung — schon jene Bezeichnung ist karrikiert — entwirft, op. cit. S. 20. Diese »Gottlosen« waren keine Atheisten; es käme ihnen sicher nicht in den Sinn, deswegen die Frommen zu verspotten, weil sie an Gott glaubten und danach strebten, sein Gesetz zu beobachten; an Gott glaubten auch die »Saddukäer«, und auch sie wollten Gottes Gesetz halten; der Streit stand um das wie und wie genau. — Jawohl, wird man mir entgegen; diese Schilderung ist eben eine leidenschaftliche und fanatische Übertreibung der gereizten Frommen. Das wäre richtig, gebe ich zu, wenn es keine bessere Erklärung gäbe. Die gibt es aber, glaube ich.

Von den רשעים der individuellen Klagepsalmen dagegen heißt es ausdrücklich, daß sie Gott leugnen. »Gott ist nicht hier«, er greift nicht ein 14, 1 = 53, 2.

Es spricht¹ der Frevler 'bei sich': 'Ich' hab' keine Furcht vor Gott (36, 2).

Siehe ferner Ps. 10, 3. 4. 11. 13; 54, 3; 59, 8; 64, 6; 73, 11; 86, 14; 94, 7. So haben aber sicher keine der »Weltlichgesinnten« gesprochen. So spricht aber der *nābāl*, der *rāsā'*. Wir müssen auf die Schilderung dieser Leute, die wir I 1 gegeben haben, verweisen; die Belegstellen haben wir dort fast ausschließlich aus den Psalmen genommen. So sehen die *rāsā'im* der Psalmen aus. Hier kommt besonders ein einzelner Punkt in Betracht. Wenn der primitive Mensch — und auch das Judentum dachte noch in den Kategorien des Primitiven, auch wenn diese ihm z. T. nicht mehr aus der unmittelbaren Lebenserfahrung entsprungen — seinen Gott und seinen Halt in der Wirklichkeit verloren hat, so hat er freilich noch eine einzige Möglichkeit, die aber nur eine kurze Frist gewährt und in Wirklichkeit die innere und äußere, die moralische und die physische Auflösung beschleunigt: er kann zum Zauber, zu den verbotenen Mächten und Mitteln greifen, um sich eine kurze Weile auf der Oberfläche zu halten, dann aber um so viel sicherer in plötzlichem Verderben zu Grunde gehn — so wie Saul es tat¹. Wir müssen diese Stellen, die

¹ Vgl. außer I 1 auch II 6 d, S. 46 ff.

von der wirklichen, nicht nur der von Gegnern behaupteten, Gottlosigkeit der *ṣāʿīm* handeln, auf dem Hintergrunde des »Bündnisses der Feinde mit Scheol«, das wir oben III 2 b behandelt haben, sehen. Dann erst verstehen wir, was sie besagen wollen. Sie handeln von Menschen, die die altheilige Sitte und Glauben verloren haben und statt dessen zu den illegitimen Mitteln gegriffen haben; die daher Feinde generis humani sind, die aber auch Jahwä's Feinde sind, und daher früher oder später zu Grunde gehen müssen.

Die Schilderung der »Gottlosen« im Psalter paßt eben nicht auf die »sadokitische« Partei; um so besser aber auf Leute, die in Bosheit und Torheit und Verzweiflung zu illegitimen Künsten gegriffen haben.

Wenn somit die Aussagen über die Gottesverleugnung der *ṣāʿīm* wörtlich verstanden werden können, so haben wir kein Recht, sie als polemische Übertreibung aufzufassen und auf die Partei der Weltlichgesinnten zu beziehen.

Von der »Macht und Reichtum« der *ṣāʿīm* haben wir schon oben I 8 gesprochen. Es handelt sich zunächst nicht um die reiche und mächtige weltlichgesinnte Partei, sondern um die heimlichen Kräfte der Zauberer. Weiteres unten.

g) Sind nun die Feinde im Psalter weder die heidnischen Bedrücker des leidenden Israels, noch die Partei der Weltlichgesinnten oder »Gottlosen«, so sind umgekehrt »die Frommen« *ḥ'sīdīm*, »die Demütigen« *ʿanāwīm*, »die Bedrückten« *ʿānājīm*, »die Armen« *ʿābjōnīm*, weder das geknechtete Israel an sich, noch die Partei der Chasidäer, der Gesetzestreuen im Gegensatz zu den Abtrünnigen. Die noch übliche Auffassung dieser Begriffe muß revidiert werden. Darüber zuletzt einige Worte.

ʿ*Ānāw* und ʿ*ānāw*¹ bedeuten ursprünglich gebeugt, niedergebeugt, gedrückt. Aus dieser Grundbedeutung haben sich viele Nuanzierungen entwickelt. — 1. passivisch: a) unterdrückt, bedrängt; elend, leidend (Ps. 10, 2, 9; 76, 10 u. a. St.); daher b) arm, besitzlos (Ex. 22, 24; Lev. 19, 10; Dtr. 15, 11; 24, 12. 14. 15; Am. 2, 7; 8, 4); 2. reflexivisch: a) sich beugend; unterwürfig; demütig (Num. 12, 3; Ps. 18, 28); b) besonders in religiösem Sinne: sich vor Gott (zunächst und ursprünglich körperlich, sodann auch geistig) verbeugend, gebückt stehend; sich als Knecht fühlend, sich seinem Willen unterordnend; demütig (Zeph. 2, 3; Ps. 68, 11 (?) u. a. St.). Diese religiöse Bedeutung ist nun keineswegs — wie die herrschende Annahme will —

¹ Zwischen den beiden Wörtern zu unterscheiden, hat keinen Sinn mehr, da sie in den Texten vielfach vermengt und in einander übergegangen sind. — Siehe RAHLFS, יָנִי und יָנִי in den Ps.

eine späte, erst durch die Leiden des Volkes unmittelbar vor und in dem Exil entstanden, sie ist uralt und liegt schon vom Haus aus innerhalb der Begriffssphäre des Wortes. Denn das Gebeugtsein, die äußere und innere Demut ist den Semiten die normale Stellung in der Religion; so soll man vor Gott stehen. Zeph. 2, 3 ist jedenfalls vorexilisch; Ps. 68, 11 in Wirklichkeit, trotz der herrschenden Auffassung dieses Psalms, viel älter, vielleicht der älteste Psalm des Psalters.

Daß *āḥjōn* und Synonyme neben arm, besitzlos auch elend, leidend bedeuten (vid. lex.), dazu braucht man kein Exil zur Erklärung. Der »Nebenbegriff des frommen Dulders« (GES.-BUHL) liegt eigentlich nicht im Worte selber, sondern in dem jeweiligen Zusammenhang.

Wir geben hier eine kurze Übersicht über den Gebrauch der Wörter *ʾānī* und *ʾānāw* in den Psalmen, d. h. mit wenigen Ausnahmen in den Klagepsalmen.

A. Zunächst die Stellen, an denen die Synonyme keine eigentliche religiöse Bedeutung enthalten.

1. Als *נַיִי* bzw. *נִיִּי*, den Bedrückten, den Leidenden, den Elenden bezeichnet sich der Betende mit Hinblick auf seine Krankheit und auf das Unglück, das ihn bedrückt und ins Elend gestürzt hat: Ps. 22, 22 cjr.; V. 25, vgl. 38, 7; 25, 16; 34, 7; 40, 18 = 70, 6 (≠ *āḥjōn*); 69, 30 (≠ *kō'ēb* = krank); 86, 1¹ (≠ *āḥjōn*); 88, 16 (≠ *gōwē^a* = sterbend); 102, 1; 109, 22, vgl. 116, 10. Mit anderen möglicherweise Notleidenden faßt der Betende sich zusammen Ps. 10, 12: vergift Jahwā ihn, so würde das beweisen, daß er überhaupt Notleidende »vergessen« könne, trotzdem sie zu ihm rufen. — Vgl. Ps. 12, 6; 9, 19.

2. An anderen Stellen bezeichnen *ʾānī*, *ʾānāw*, nebst *āḥjōn* und Synonyme jeden, der überhaupt durch Krankheit oder Ähnliches in Not gekommen ist oder kommen wird, jeden Leidenden und Unglücklichen ganz allgemein; von diesen heißt es, daß Jahwā, der Gütige und Gnädige, sie aus ihrer Not und Krankheit retten wird: Ps. 9, 13. 19; 10, 17; 12, 6 (≠ *āḥjōnīm*); 25, 9; 35, 10 (≠ *āḥjōn*); 69, 34 *āḥjōnīm*; 109, 31 *āḥjōn*; 140, 13 (≠ *āḥjōnīm*)². — Bisweilen denkt der Betende mit *ʾānījīm*, *ʾānāwīm* usw. besonders an diejenigen, die in der Zukunft von Not oder Krankheit bedrückt werden mögen, und die sich dann an seine, des Beters, Rettung erinnern werden, davon Trost

¹ V. 1 ist natürlich nicht nach V. 2 zu erklären; V. 2 bringt ein neues Motiv: weil er sowohl leidend als gerecht ist, möge Gott ihm helfen.

² Genau in derselben Bedeutung und ohne dem »Nebenbegriffe des frommen Dulders« steht »der Niedergebeugte und der Schwache« in babylonischen Psalmen; siehe JASTROW, Relig. Bab. u. Assy. I, S. 541, Z. 2. — Auch KITTEL ist darauf aufmerksam, ohne jedoch sich warnen zu lassen.

empfangen, für diese erbauliche Kunde Jahwä danken und ihrerseits zu ihm beten und gerettet werden: Ps. 22, 27(?); 34, 3; 69, 33. — Natürlich ist die Voraussetzung der Rettung in allen diesen Fällen, daß der betreffende Notleidende fromm und gerecht ist; das liegt in der Natur der Sache, nicht aber in dem Begriffe *'ānī*.

Auf ein Kollektivum übertragen bezeichnet das Sgl. *'ānī* Ps. 74, 21 (≠ *dach* und *āḥjōn*) das leidende und bedrückte, d. h. jetzt in dieser aktuellen Situation, die der Psalm beschreibt, von äußeren Feinden geschlagene und geplünderte Volk Israel. Das Wort steht hier ganz aktuell und bezeichnet keine dauernde religiöse Qualität. Ähnlich vielleicht Ps. 68, 11. So vielleicht auch Ps. 14, 6, wenn der Psalm ein Gemeindepsalm ist; der Text erlaubt indessen keine sichere Schlüsse.

3. Gewissermaßen proleptisch steht *'ānī* usw. wenn der Bedrückte als Ziel der Nachstellungen und Verfolgungen der *rēšā'īm* genannt wird; eigentlich wird er ja erst durch diese Nachstellungen und Anfeindungen ein *'ānī*: Ps. 10, 2, 9; 37, 14; 109, 16. Man könnte hier etwa hilflos übersetzen. — Von religiöser Nebenbedeutung ist auch hier keine Rede. — Diese Stellen berühren sich nahe mit der folgenden Gruppe.

4. Endlich bezeichnen die genannten Synonyme auch in den Klagepsalmen die sozial und wirtschaftlich und politisch Niedrigstehenden, die Armen und Besitzlosen und daher Hilfslosen, den Angriffen der Bedrücker und *rēšā'īm* leicht Ausgesetzten und daher Hilfebedürftigen: Ps. 72, 4. 12–13 (*'ānī*, ≠ *āḥjōn*, *dal ēn 'ōzēr lō*); Ps. 76, 10; 82, 3–4, (*dal*, *'ānī*, *rāš*, *āḥjōn*, ≠ *jāḇōm*), Ps. 107, 41; 113, 7; 147, 6, vgl. 132, 15.

Sie kommen hier als Hilfebedürftige, bzw. als Objekte der Wundermacht Gottes, der aus diesen Elenden sogar Fürsten machen kann, aber nicht als besonders Fromme in Betracht.

B. Die zweite Hauptbedeutung in den Klagepsalmen ist die religiöse: demütig (vor Gott).

1. Von demütigen und daher Gott wohlgefälligen Einzelmenschen überhaupt steht es Ps. 18, 28; vielleicht auch 25, 9, siehe jedoch oben A 2. Auf ein Kollektivum übertragen 68, 11(?) = das Volk Israel, siehe A 2.

2. In Plur. deine Demütigen, die Demütigen = die Frommen, diejenigen, die Jahwä verehren, ≠ *'ammēchā*, *'ammō* = das Volk Israel (im Gegensatz zu den Heiden) Ps. 72, 2; 74, 19; 149, 4. Daß hier nicht von Parteien oder Richtungen die Rede ist, zeigt das parallele Glied. Auch ist Israel hier nicht als die Bedrückten Gottes (Bedrückung und Ps. 149!), sondern als seine wohlgefälligen Verehrer charakterisiert¹.

¹ Die Gründe für die makkabäische Datierung von 149 sind daher nichtig.

3. Die Frommen in ausgesprochenem Gegensatz zu den Gottlosen scheint *ʿanāwīm* Ps. 37, 11 zu bedeuten. Der Ausdruck ist aber dadurch bestimmt, daß der Psalm eigentlich ein Dankpsalm (siehe S. 125 ff.) eines früheren Leidenden, von den Frevlern, d. h. den Zauberern, Bedrückten sein will. Die einst Bedrückten, die natürlich, wie der Dichter selbst, fromm sind — denn warum sollte der Zauberer sie sonst verfolgen? — werden im Gegensatz zu diesen »das Land erben«. — Der Ausdruck »das Land (bezw. die Erde) erben« bezieht sich nicht etwa auf einen Streit zweier Richtungen um die Macht und die Leitung im Reiche, sondern ist ein stehender Ausdruck für »Glück haben«, »gute Tage sehen«. Ähnlich vielleicht in Ps. 22, 27, siehe oben A 2.

Auf die inneren Parteistreitigkeiten oder die religiöse Zerspaltung des späteren Judentums beziehen sich somit die Worte *ʿānī* und *ʿanāw* mit Synonymen nicht.

In derselben Bedeutung wie *ʿanāwīm* steht der Plural *ḥāsīdīm*, *ḥās-ḏāḥū*, wo es in den Klagepsalmen vorkommt, von den Jahwäverehren, dem Volke Israel überhaupt — Ps. 30, 5; 31, 24; 52, 11; 79, 2, vgl. 149, 1. 5. 9 († *Jisrāʿel*, *bene Sijōn*). Also auch hier keine Rede von einer religiösen Partei.

In allen den oben genannten Fällen ist nun aber eine besondere Voraussetzung zu beachten. Der Leidende, sowohl der sozial Bedrückte als der von den Zauberern geschlagene Kranke, ist nach altisraelitischer Auffassung »gerecht« *šaddīq*, will sagen: im Verhältnis zum Bedrucker. Das ist ursprünglicher israelitischer Gedanke, kein Erzeugnis der Geschichte und des Exils. Als »Leidender« ist er von irgend jemandem von dem ihm gebührenden Platze innerhalb des »Bundes« verdrängt worden; irgend jemand hat ihn »vergewaltigt«. Wenn er ein wirklicher, im Kern der Seele verfallener Sünder *rašāʿ* wäre, so könnte man nicht von »Bedrückung« reden; denn dann wäre das Unglück nur die notwendige logische Folge seiner »Verkehrtheit«, seiner »Nichtigkeit«. Jeder normale Mensch hat auf ein glückliches Leben im Schutze der »Brüder«, des »Bundes« ein Anrecht. Wer ihn unglücklich macht, der wird ein »Gewalttäter«, der bricht den Bruder- und den Friedensbund und wird somit im Verhältnisse zu dem Gekränkten ein »Sünder«, ein Frevler, ein *rašāʿ*. Damit ist aber auch für die ganze Gesellschaft der Gekränkte eigentlich *šaddīq* und der Vergewaltiger *rašāʿ* geworden; denn das normale Gleichgewicht der Gesellschaft muß aufrecht erhalten werden. Es wird Pflicht des Bundeshaupte, des Königs, der Bundesgottheit, den Gekränkten wieder herzustellen, seiner *šēdāqā* Geltung zu verschaffen, den Gewalttätigen zurückzuweisen. Gott — und der König Israels, vgl. Ps. 72; 101 — haben daher ein besonderes

Interesse an den Bedrückten; dieser hat auf die göttliche Hilfe Anspruch; insofern ist er »fromm«.

Von dieser Betrachtung aus führt eine Brücke von der sozial-physischen Bedeutung der hier behandelten Begriffe zu der moralisch-religiösen hinüber.

Es leuchtet aber ein, daß wir von hier aus nicht mit irgend welcher Notwendigkeit zu den religiösen und sozialen Verhältnissen des Judentums geführt werden, und daß jene Bezeichnungen nicht verbieten können, in den Bedrückern die Zauberer und in den Bedrückten die Kranken und Behexten zu suchen.

Ein sozial-ethisches Moment haftet somit immer den Begriffen *ʿānī*, *ʿānāw* usw. an. Und insofern als das Sozial-ethische und das Religiöse im Israel von Anfang an mit einander verbunden gewesen — aber nur insofern — kann man sagen, daß der Begriff des Bedrücktseins eine gewisse Konnexion mit dem des Gerechtseins und damit mit dem des Frommseins gehabt hat. Das ist für den Israeliten einfache logische Folgerung aus der Tatsache, daß der Bedrucker, der Gewalttätige — und »Gewalttätig«, nicht »Reich« ist der stehende Gegensatz zu *ʿānī* usw. — immer als solcher im Unrecht, ein *rāšāʿ* ist. Daß aber die Wörter *ʿānī*, *ʿānāw* usw. sich jemals *auf diesem Wege* zu rein religiösen Termini für »fromm« usw. entwickelt haben sollten, ist nicht wahrscheinlich und auch nicht zu belegen.

Die rein religiöse Bedeutung: demütig-fromm, hat, wie gesagt, immer innerhalb der Bereichsmöglichkeiten der genannten Wörter gelegen. Vor Gott soll der Mensch »gebeugt«, »arm« sein; vor ihm stellt sich der alte Semit, der der Gottheit etwas abzubitten wünscht, als »bedürftig«, »arm«, usw. vor; dem Betenden im alten Israel lag es vor allem ob, das Mitleid Gottes zu erwecken. So ist denn auch die religiöse Bedeutung ohne Zweifel sehr alt; der Königpsalm 72 ist sicher vorexilisch, die beiden »makabäischen« Psalmen 74 und 149 meiner Ansicht nach ebenso (74 vielleicht aus Nabukadressars Zeit). Diese Bedeutung der Wörter hat somit schlechterdings nichts weder mit den sozialen noch mit den religiösen Spaltungen im Volke zu tun. —

Der oben angedeutete Zusammenhang der Begriffe »bedrückt« usw. mit den sozial-ethischen Grundgedanken des alten Israels hat nun aber — das ist das Richtige der geltenden Auffassung — mit bewirkt, daß die politisch-soziale Entwicklung schon in der späteren Königszeit und die Reibungen zwischen dem altisraelitischen Gesellschafts- und Bundesideal einerseits und der kana'anäisch-städtischen Kultur andererseits das Bild der feindlichen Zauberer und Bedrücker — der Zauberer ist als solcher ein »Bedrücker« — zu einem gewissen Grade beeinflusst haben. Diese Beeinflussung zeigt sich darin, daß der traditionelle »Bedrücker« mitunter im Bilde der

neuen »kana'anäisch«-städtischen Oberklasse der »Reichen« und Mächtigen gezeichnet wird. Das ist besonders in den Psalmen 37; 49; 52; 62; 73 der Fall.

Das israelitische Bundesideal¹ hat vor allem das Wesen der Gesellschaft in der gegenseitigen Bruderschaft gesehen. Sehr schön malt Ps. 133 dies alte Gesellschaftsideal: ein jeder auf seinem Platz, der eine den anderen von seinem Segen abgebend. Der Häuptling ist dieser Kultur nicht der Großmächtige, der über die Häupter der Menschen dahinfährt und das Reichthum der anderen in seinem Hause sammelt, sondern der Vater, der zwar der »Ratgeber« ist, dessen Wille die anderen beherrscht, der aber dies tut, eben weil er die größte und gerechteste Seele hat, der seinen Rat in die anderen hineinlegen kann. Seine Ehre ist nicht die Ehre des Despoten; seine Ehre ist die, daß er die anderen, die ganze Gesellschaft tragen kann; er gibt den anderen Schutz und Recht und Hilfe, hält einen jeden auf dem ihm gebührenden Platz, hindert dem »Bedrucker«, die Armen und die Witwen und die Waisen zu vergewaltigen; er kleidet die Nackten und tröstet die Trauernden und erntet ihren reichen Segen. — Dies alte Häuptlingsideal hat das Buch Hiob sehr schön und anschaulich gezeichnet Kap. 29. — Mit dem despotischen Königtum und der städtischen Kultur hat sich aber nach und nach, aber nach dem Zeugnis des Amos schon recht früh, ein anderes Häuptlingsideal und ein anderer Ehrenbegriff eingebürgert, eben der Ehrenbegriff des Despoten. Die Ehre der herrschenden Klassen besteht nunmehr darin, daß sie die anderen beherrschen und ausbeuten. Der alte Häuptling hatte z. B. dafür zu sorgen, daß das Eigentum eines Geschlechts diesem vorbehalten wurde. Die neuen Großwürdenträger sehen ihre Ehre darin, daß sie Haus zu Haus und Feld zu Feld schlagen und möglichst viel unter ihre Hand bekommen. Reichthum und Macht um jeden Preis wurde ihr Lebensziel. Die Latifundienbildung und die Verarmung der niederen Stände fängt an.

Diese neue Oberklasse ist Gegenstand des Unwillens der altisraelitisch denkenden breiten Schichten des Volkes und der grimmigen Angriffe der Propheten geworden. Das Reichsein war früher so zu sagen der natürliche Ausfluß einer »gerechten«, starken, edlen Seele — Gerechtigkeit mußte sich in Glück umsetzen —; jetzt wurde es aber oft ein Zeichen der »Gewalttätigkeit«. Kein Wunder, daß das Volk häufig in diesen neumodischen Reichen den Typus des Unrechts gesehen haben, und daß es zur Erklärung dieses Tatsache auf die uralten Gedanken von der »bösen Macht«,

¹ Vgl. zum Flg. JOHANNES PEDERSEN, Israel I—II, S. 161 ff., nach dem hier während des Druckes retouchiert worden ist.

die dem Frevler, dem Zauberer und Ähnlichen eigen war, vgl. I 8, zurückgriff, daß der Aunmann etwa in Ps. 52 als ein auf seine Kraft und sein Reichthum Vertrauender geschildert wird. Die Bedrücker und Peiniger wurden mitunter im Bilde dieser Reichen geschildert, und so gelegentlich auch die Zauberer, *die* eigentlichen »Bedrücker« und »Peiniger« der meisten Leidenden, der Krankgemachten und Ureingemachten. Nach dem Ehrenbegriffe dieser neuen Oberklasse schildert eine Quelle der Samuelisbücher mit tiefem Unwillen »das Recht« des Königs I Sam. 8, 11 ff.; in ihrem Bilde sind meistens die Frevler, die Ungerechten in den Reden der Freunde Hiobs gezeichnet. Und so zeichnen auch die oben genannten Psalmen 37; 49; 52; 62; 73 die Feinde des Betenden.

Daß aber der Feind in Ps. 52 nicht irgend welcher konkreter Mächtiger oder Edler ist, sondern der Zauberer, der nach der Ansicht des Betenden diesen ins Unglück gestürzt hat, das geht daraus hervor, daß er als ein Mann der bösen Zunge geschildert wird, siehe oben I 7, 8. Dasselbe gilt sicher auch Ps. 62; die Feinde haben den Betenden durch ihre heimlichen »Flüche« ins Unglück gestürzt, vgl. S. 15 f. Von wirklicher sozialer Bedrückung ist nicht in diesen beiden Psalmen die Rede. Die Zauberer sind aber im Bilde der ungerechten Oberklasse gezeichnet. — Wohl möglich ist es dabei, daß die Verfasser solcher Psalmen, wie auch dieser oder jener Kranke und Leidende, seinen besonderen Feind in irgend einem der damals besonders verhaßten Großen oder Reichen gesucht haben, daß die Leidenden geneigt waren, einen in besonders schlechtem Ruf stehenden Bedrücker auch wegen Zauberei und Bündnis mit den Mächten der Finsternis zu verdächtigen und in ihm auch den Urheber jeglichen Unglücks in der Stadt zu sehen. Das ändert aber nicht die Tatsache, daß die Feinde in den Klagepsalmen primär die Zauberer sind. — Ähnlich wird es sich, wie unten anzudeuten, auch mit den Ps. 37; 49; 73 verhalten. —

Bedürfe die hier genannte Eigentümlichkeit einzelner Psalmen nicht notwendig des nachexilischen Judentums als Erklärung, so gibt es einen anderen Zug, in dem die eigentlich religiösen Parteigegensätze jener Zeit sich merkbar machen. Ich denke an den gelegentlichen Einfluß des jüdischen Nomismus.

Im Großen und Ganzen ist die Religion der Psalmen alles andere als Nomismus, was doch sehr merkwürdig wäre, wenn die Psalmen samt und sonders aus den Parteiverhältnissen der nachexilischen Zeit zu erklären wären. Wir finden in Wirklichkeit in ihnen recht wenig von dem spätjüdischen Gesetzeseifer. Wo der Fromme seine Unschuld und Gerechtigkeit bezeugt, da sagt er meistens nicht mehr oder anderes, als was auch die ziemlich frühe vorexilische Zeit hätte sagen können. Er beruft sich

auf seinen Eifer für die kultischen Pflichten (Ps. 26, 6—8), oder darauf, daß er nicht mit Zauberern gemeinsame Sache gemacht oder an Zauberhandlungen gedacht habe (Ps. 26, 5. 9 f.; 28, 3; 66, 18). Er sei treu seinen Bruderpflichten als Glied des Friedensbundes nachgekommen (Ps. 35, 12—14), er habe überhaupt immer Jahwä vor den Augen gehabt und ganz allgemein das Rechte getan: sowohl sein Herz als seine Hände seien rein gewesen (Ps. 18, 21—25).

Gelegentlich heißt es nun dabei, daß er das Gesetz Jahwä's genau gehalten habe. Wie aber die letztgenannte Stelle zeigt, braucht das sich durchaus nicht auf das geschriebene mosaische Gesetz zu beziehen oder aus den besonderen jüdisch-nomistischen Verhältnissen heraus geredet zu sein. Der dankende König bezeugt hier, daß er »gerecht« gewesen, daß er nach »den Wegen Jahwä's gewandelt, seine *mišpāṭim* vor Augen gehabt und von seinen *huqqōb* nicht gewichen sei«. Das rechte Wandeln ist in dem geschichtlichen Israel überhaupt immer als ein Halten der göttlichen Gebote, als ein Gehen auf dem »Wege« Gottes betrachtet worden; der Wille der Gottheit war immer als die Quelle der Moral und der Gerechtigkeit betrachtet. So hat wohl überhaupt jede Zeit in Israel das richtige Wandeln als ein Halten der göttlichen Satzungen bezeichnen können. — Als Königpsalm ist Ps. 18 vorexilisch und somit älter als die eigentlich nomistische Epoche. So liegt denn kein Grund vor, in den vielen Stellen, die von dem Wandeln auf dem Wege Jahwä's reden, Erzeugnisse der nomistisch-jüdischen Frömmigkeit oder hinter diesen Ausdrücken die jüdischen Parteigegensätze sehen zu wollen. — Dasselbe gilt dem Ausdrucke »in deiner Wahrheit (*amitt'chā*) wandeln«, Ps. 25, 5; 26, 3; 86, 11; »die Wahrheit« ist nicht das wahre, offenbarte, geschriebene Gesetz der 5 Bücher Mosis, sondern die von Jahwä stammende und von ihm eingeflößte Kraft, auf dem »wahren«, treuen, zum Glücksziele führenden Wege zu wandeln, sowie auch dieser Lebenswandel selbst; *āmāb* ist im Grunde nichts anderes als *šādāq*, *š'ādāqā*, nur von einem etwas anderen Gesichtspunkt gesehen.

Wenn wir aber einen Psalm wie 19 B und 119 vor uns nehmen, so behalten wir doch einen überwältigenden Eindruck davon, daß wir hier genuine Erzeugnisse des nachexilisch-nomistischen Judentums vor uns haben. Die Freude an der Thora, die der Dichter hier verrät, und die religiös-ästhetische Lust, die es ihm bereitet, mit allen nur vorhandenen Bezeichnungen des Gesetzes zu spielen und immer neue Aussagen über die Vortrefflichkeit der Thora als Wegweiser des Lebens zu machen, deuten doch wohl ziemlich sicher darauf, daß wir es hier mit gewissermaßen »studierten« Leuten zu tun haben, denen die Beschäftigung mit dem geschriebenen Gesetzeskomplexe die eigentliche religiöse Übung war. Hier haben wir die

eigentliche jüdische Auffassung des Gesetzes als sicherste Bürgschaft für ein glückliches Leben, als die große Gnadentat Gottes, der nur seinem auserwählten Volke diesen sicheren Weg offenbart hat. In dem Grade ist das Gesetz dem Verfasser des 119. Psalms der Mittelpunkt der Welt, daß sogar seine Charakteristik der Dämonen (*zîḏîm*) dahin lautet, daß sie das göttliche Gesetz nicht halten, V. 21. Hier sind die Feinde, die fraglos als Dämonen und Zauberer gedacht sind, nicht im Bilde der sozialen Bedrücker, sondern mehr in dem der weltlichgesinnten Gesetzesverächter gezeichnet. Das ist aber eine ziemlich alleinstehende Ausnahme im Psalter.

So ist es an sich nicht unmöglich, daß auch der spezifisch jüdische Gegensatz zwischen »Gottlosen« im Sinne von Weltlichgesinnten, Nicht-Gesetzesseifrigen in einigen Psalmen mit hineinspielt, besonders in solchen, die sich mit dem Los der Frommen und der Gottlosen beschäftigen. So ziemlich sicher wohl in Ps. 1, vielleicht auch in Ps. 112, möglicherweise auch in Ps. 34 und 37; weniger wahrscheinlich dagegen in Ps. 49 und 73, ziemlich sicher nicht in Ps. 52 und 62. Ganz in denselben stereotypen Wendungen sprechen mitunter die Salomo-Psalmen von den »Pharisäern« und den »Sadukäern«, vgl. z. B. Ps. Sal. 2, 33 ff.; 13, 5 ff.; 14; 15, 7 ff. — Exakt beweisen läßt sich aber diese Möglichkeit schwerlich, wenn wir es mit dem Psalter zu tun haben. Die Schilderung des Loses der Frommen und der Gottlosen war seit alters ein beliebtes Thema der Spruchdichtung, und *rešā'îm* in irgend einem Sinne hat es natürlich immer in Israel wie in jedem Volke gegeben. Daß diese Schilderungen, z. T. in der Form des Segens und Fluches, als literarische Gattung jedenfalls vorexilisch sind, beweist die Nachahmung derselben bei Jeremia, 17, 5–8.

Die Erklärung der »gottlosen« Feinde in den individuellen Klagepsalmen darf jedenfalls nicht in diesen spezifisch jüdischen Verhältnissen gesucht werden. Es gibt zu denken, daß sich in den sicher spätjüdischen Psalmen Salomos kein einziger eigentlicher individueller Klagepsalm findet¹. Und hier haben wir eben, wenn je, jene private Dichtung und die freien Nachahmungen und Mischungen der alten Kultgattungen, die wir im Psalter zunächst prinzipiell nicht suchen dürfen. —

¹ Die einzige scheinbare Ausnahme ist Ps. Sal. 12. Der zweite Teil des Psalms V. 4 ff. zeigt jedoch, daß der Dichter nicht im eigenen Namen, sondern für das gerechte Israel, d. h. den gerechten Teil desselben redet; er denkt an die Nöten der Gesetzestreuen und bittet um Gottes Schutz gegen die Weltlichgesinnten und „Abgefallenen“. Im Gegensatz dazu heißt es im Anfang: „Herr, rette *meine* Seele vor den gottlosen und boshaften Menschen“. Hier betet eigentlich ein Einzelner, der in persönlicher Not ist, der aufs Leben bedroht wird („rette meine Seele“). „Die boshaften

So spielen zwar die sozialen Verhältnisse und Gegensätze, die schon während der Königszeit in Erscheinung getreten waren, und gelegentlich auch die religiösen Gegensätze im Judentum in die Schilderung der Feinde in den Psalmen hinein; es ist aber gänzlich verfehlt, in diesen Gegensätzen den Hintergrund und den Ursprung der Psalmen und ihrer Klagen sehen zu wollen. Der Streit und die Gegensätze, die die Psalmen abspiegeln, sind keine sozial-politische und auch keine im eigentlichen Sinne religiöse. Die Feinde sind dort ganz anderen Ursprungs. Sie bezeichnen im allgemeinen *nicht* die »Partei« oder die Richtung der »Gottlosen« oder der Weltlichgesinnten.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung kann von dieser Seite gesehen in folgenden Satz zusammengefaßt werden: *Von den Parteistreitigkeiten des Judentums finden sich in den Klagepsalmen nur vereinzelte Spuren.* —

h) Wir geben zuletzt eine zusammenfassende Übersicht über die Psalmen, in denen von Nachstellungen der Feinde geklagt wird.

Unter den 21 Psalmen, die *aun* erwähnen, sind die folgenden Klagepsalmen wegen der Übergriffe und Verfolgungen der Auntäter, der Zauberer: Ps. 5; 6; 7; 10; 14; 28; 36; 41; 53; 55; 56; 59; 64; 94; 141. Dasselbe Gepräge hat z. T. auch Ps. 119, der trotz seines lehrhaften Charakters im Großen und Ganzen ein individuelles Klagelied mit Unschulds- und hymnischen Motiven ist; der Dichter betet hier u. a. um Rettung aus allem Zauber, siehe V. 133, vgl. oben S. 73.

Mehr vorübergehend und gelegentlich ist Zauber und Zauberer als die Feinde des Einzelnen und des Volkes in folgenden Psalmen erwähnt: 90, 10 (in der Bedeutung Unglück, siehe II 3); 101, 8; 125, 5 (s. jedoch S. 36). — Dazu kommen die beiden Dankpsalmen (s. unten IV 5) 66, 18; 92, 8. 10.

In den folgenden Psalmen, in denen das Wort *aun* nicht vorkommt, wohl aber andere Synonyme wie »Lüge«, »Trug«, »Gewalttat« usw., sind unter den Feinden die Zauberer oder die Dämonen zu verstehen: Ps. 4 (S. 45); 12 (S. 26 f., 53 f.); 26 (der Beter ist krank, betet, daß er wieder in »Gesundheit« wandeln möge; die Bösen, mit denen er nicht dahingerafft

Menschen“ werden im folgenden ganz nach der Art des Aunmannes in Ps. 10, 7 ff.; 11; 52; 57; 58; 64; 120; 140 als Zungenmann beschrieben, „der Lug und Trug redet“, und dessen Zunge und Worte mächtige Wirkungen beigelegt werden. Der Widerspruch zwischen den beiden Teilen des Psalms erklärt sich aber so, daß der Dichter im ersten Teil ein älteres Kultlied gegen die Zauberer entweder sehr stark nachgeahmt oder direkt abgeschrieben hat und den Mann der giftigen Zunge auf die Blasphemisches redenden Abgefallenen der sadokitischen Partei gedeutet hat.

werden will, sind doch wohl als seine Feinde zu betrachten; vgl. 28, 3, siehe S. 9 f.; diese Feinde sind *meḥšāw* und *na'āmīm*, siehe S. 15, 55); 27 (S. 27; 44, N. 1); 31 (S. 44); 35 (S. 43 f.); 38 (S. 42); 42—43 (S. 43); 52 (S. 44); 58 (S. 46); 63 (S. 41); 86 (S. 72); 120 (S. 45); 139 (S. 52 f.); 140 (S. 19 f., 22, 71); 144 (S. 51).

In den folgenden Psalmen kommen keine der hier genannten Termini vor, mit den Feinden sind jedoch höchstwahrscheinlich immer die Zauberer (Dämonen) gemeint: 3 (die Feinde stehen dem Beter nach dem Leben, vgl. 12, werden mit wilden Tieren verglichen, vgl. III 2 c); 11 (S. 14); 13 (die Feinde bedrohen ihm mit dem Tode, vgl. I 2); 17 (die Feinde wollen den Beter töten, V. 9, sie lauern im Versteck auf ihn wie ein Löwe, V. 11 f., vgl. 10, 8—10, siehe Seite 14); 22 (wohl eher die Dämonen, siehe III 2 c); 25 (der Beter ist wegen seiner Sünden in Unglück gekommen, somit wohl krank; dazu von vielen Feinden nachgestellt); 39 (der Betende ist krank, vom Schlag Jahwā's getroffen, V. 11; vor ihm stehen seine Feinde, die *šā'im* V. 2, der *nābāl* V. 9, vgl. 11, und warten auf seinen nahen Tod, vgl. Ps. 41); 40 B (d. h. 40, 12 ff; der Betende ist dem Tode nahe; die Feinde haben Böses auf ihn herabgewünscht V. 15); 54 (S. 72); 57 (S. 20); 61 (der betende König, V. 7, ist höchstwahrscheinlich krank; er befindet sich am Ende der Erde V. 3, d. h. am Eingang zur Unterwelt, und er betet um Verlängerung seines Lebens V. 7; daß hinter dem Unglück die Feinde stehen, deutet V. 4 an); 62 (die Feinde haben den Betenden fälschlich mit ihrem Fluch überwältigt und dem Tode nahe gebracht V. 5, vgl. S. 15 f); 69 (S. 100; der Betende ist in Scheol, Bild für Krankheit; die Feinde haben ihn in diesen Zustand gebracht); 70 (der Beter »elend und arm« V. 6, d. h. wohl krank; dahinter stehen die Feinde, die ihm nach dem Leben stehen); 71 (der Beter befindet sich in der Meerestiefe der Unterwelt V. 20, d. h. er ist krank; dahinter stehen die Feinde, die »sein Leben nachstellen« V. 10, die als *rāšā'*, *'awwēl* und *hōmēš* charakterisiert werden V. 4); 102, 1—12¹ (der Betende krank V. 4—6; die Feinde, die höhrend und triumphierend zuschauen V. 9, stehen höchstwahrscheinlich in der gewöhnlichen Verbindung mit dem Unglück); 109 (S. 99); 123 (der Psalm ist, wie die 1. Pers. Plur. V. 2 ff. zeigt, ein Gemeindepsalm, nach der Überschrift wahrscheinlich für das große Jahresfest bestimmt — siehe zu Ps. 14, S. 36; das Ich in V. 1 ist der Fürbeter und Wortführer der Gemeinde; die Feinde, gegen die er um Schutz und Hilfe betet, werden *ga'ajōnīm*, ein Synonym zu *ge'im*, siehe S. 71 f., genannt; siehe übrigens »Nachträge« zu S. 36);

¹ Ursprünglich ein individuelles Klagelied, später umgedeutet und zu einem Gebet für das geplünderte Sion erweitert, siehe V 4 b.

142 (der Betende ist höchstwahrscheinlich krank V. 4, das »Gefängnis«, in dem er sitzt V. 8, ist wohl, wie in Babylonien, Bild für Scheol, d. h. Krankheit; durch List haben die Feinde ihn in dieses Unglück gestürzt V. 4); 143 (die Feinde sind im Begriff, den Betenden zu töten; seinen Zustand schildert er folgendermaßen: er sei schon in Scheol, »im Dunkel, unter den Toten der Urzeit, den ins Grab Gesunkenen«; das ist das übliche Bild für Krankheit). —

Ästhetisch und stilistisch betrachtet gehen die meisten dieser Psalmen in den alten Geleisen; sie sind traditionelle Kunstpoesi¹. — Dichterische Originalität und selbständig formbildende Kraft haben nur wenige derselben. Wir erwähnen darunter 52 mit seiner glaubensfesten und kecken Apostrophierung des »Kraftmenschen«; ferner Ps. 58 mit der Anrede an die »Götter«, die die Verantwortung für das Wüten der *rešā'im* tragen. — Eigentümlich ist Ps. 36 mit der scheinbar objektiven Schilderung der Frevler und Auntäter, die hier vielleicht als die Peiniger des Volkes gedacht sind, vgl. Ps. 14 (siehe S. 36); das vertrauensvolle Gebet zu Jahwä macht es wahrscheinlich, daß der Psalm für einen Gemeindebettag bestimmt sei und eine Bitte um Hilfe gegen die Zauberer und Frevler überhaupt enthalte.

5. Die Feinde in den individuellen Dankpsalmen.

a) Eine kurze Behandlung der Feinde in den individuellen Dankpsalmen soll hier unser Resultat bestätigen.

Die Dankpsalmen entsprechen den Klagepsalmen. Sie haben ihren »Sitz im Leben« bei den kultischen Dankopferfesten², bei denen der Geheilte und Gerettete »seine Gelübde bezahlt« und Jahwä seinen Dank für die Errettung erstattet. — Es gehört zum Stile dieser Psalmen, daß der Betende die Not, aus der er errettet wurde, erwähnt, und das tut er gewöhnlich mit Benutzung derselben Bilder wie in den Klagepsalmen. Das Schema ist etwa dies: ich war in den Rachen der Scheol hineingekommen, in die Tiefe gestürzt usw.; da rief ich zu Jahwä und er rettete mich. — Übrigens kann betreffs Form und Inhalt der Danklieder auf GUNKEL und BALLA (Das Ich der Psalmen, S. 30 ff.) verwiesen werden.

¹ Dieser Mangel an dichterischer Originalität bedeutet natürlich nicht, daß alle diese Psalmen auch in religiöser Hinsicht auf derselben Stufe stehen. Religiöser Tiefsinn und Echtheit und Originalität kann natürlich sehr gut mit dichterischer Mittelmäßigkeit Hand in Hand gehen.

² GUNKEL, Artkl. Psalmen in RGG.

Indem nun der Dankende an seine Not erinnert, erwähnt er auch gelegentlich seine Feinde. Das ist der Grund, weshalb diese Psalmen uns hier interessieren.

b) Ehe wir darauf eingehen, sind aber erst einige Worte über die Abgrenzung der Gattung zu sagen. — Ps. 18 scheidet für uns sofort aus. Er ist zwar formell ein Danklied eines Einzelnen, nämlich eines Königs; sachlich ist er aber ein nationales Danklied gelegentlich der Rettung des Königs in der Schlacht und des Sieges über die Feinde. Die Feinde sind somit hier die nationalen Feinde, irgend eins der größeren oder kleineren Nachbarvölker oder -Stämme Israels.

Zu diesen Liedern rechne ich nun nicht nur die von BALLA als solche anerkannten Ps. 30; 32; 34; 40 A; 66 B; 92; 116; 138¹ und dazu I Sam. 2, 1—10 (Dankpsalm eines Königs), Jes. 38, 9 ff. und Jona 2, 3—10, sondern auch einige andere individuelle »Vertrauenslieder« und »individuelle Hymnen«, wie Ps. 23; 103, und dazu auch einige der von GUNKEL, BALLA, STAERK u. a. als »didaktisch« bezeichneten Lieder², nämlich Ps. 49; 73, vielleicht auch Ps. 37. Im einzelnen ist hier folgendes zu bemerken.

Ps. 103 ist, wie der »individuelle Hymnus« überhaupt, formell als eine Mischung von Danklied und Hymnus zu betrachten — der eigentliche Hymnus war in jener Zeit stets ein Gemeindehymnus. Vom Hymnus hat er den aufzählenden Stil, die Berücksichtigung der Heilstaten Jahwä's gegen die Gemeinde oder die Menschen überhaupt, das umfassende Interesse für alle Großtaten Jahwä's, die Zusammenfassung des Ganzen in der Proklamierung Jahwä's als König. Vom Danklied hat er die Ichform und die Berufung auf die eigenen Erlebnisse als die aktuellen Taten Jahwä's. Der Dichter fordert vor allem die eigene »Seele« dazu auf, Jahwä wegen der ihr erwiesenen Gnadentaten zu preisen.

Und hier heißt es nun, daß Jahwä seine, des Dichters, Sünden vergeben und alle seine »Krankheiten« oder »Schwächen« *taḥ'lu'im* »geheilt« und sein Leben aus der Grube ausgelöst und ihn mit Huld und Güte ge-

¹ Wie BALLA Ps. 41 zu den Dankliedern und Ps. 65 gar zu den individuellen Dankliedern rechnen kann, ist rätselhaft. — Übrigens kann ich seine Unterscheidung zwischen kultischen und „geistlichen“ Dankliedern nicht anerkennen. Man sieht schlechterdings nicht ein, warum die Obigen mit Ausnahme von Ps. 66 B und Ps. 116 „geistlich“ sein müssen, es sei denn Ps. 40 A, siehe jedoch unten V 3.

² Die meisten der von STAERK, Die Schriften des A. T. in Auswahl, III 1, S. 246 ff., als „didaktisch“ bezeichneten Dichtungen sind nicht als solche zu betrachten.

krönt hat, V. 3—4. Daß das die persönlichen Erfahrungen des Dichters sind, darf als sicher gelten; warum sollte er sonst nur in diesem ersten Teil die Ichform benutzen? Und man sieht nicht ein, warum diese Erfahrung nicht die Veranlassung des Liedes sein sollte. Die oben abgedruckten Worte gehen aber deutlich auf leibliche Krankheit; der Dichter ist sündig, weil unrein und krank, und deshalb dem Tode, der Grube, nahe gewesen; Jahwä hat ihn aber »geheilt« und so seine Schuld vergeben. — Der Psalm ist somit ein Danklied, und man sieht nicht ein, warum er nicht für das Dankopfer gedichtet sein sollte, auch wenn dies nicht ausdrücklich erwähnt ist¹. —

Die »Vertrauenslieder« sind, wie GUNKEL richtig annimmt, literarisch aus dem »Vertrauensmotive« des Klagepsalms entstanden. Und so sind wohl die meisten Vertrauenslieder eigentlich als Bittgebete gemeint (vgl. Ps. 27; 11; 16; 84). — Nun gehört es aber auch zum Dankliede, als Resultat der Erfahrungen das künftige Vertrauen auf Jahwä auszusprechen, Ps. 30, 6; 32, 7; 34, 8. 11. 17—22; 40, 5; 92, 13—16; 103, 13—18; 116, 4—6. 10; 138, 7—8; I Sam. 2, 6—10. — Wenn nun Ps. 23 nicht eine rein private, im modernen Sinne des Wortes individuelle, durch nichts Besonderes veranlaßte Herzensergießung, ein Ausdruck einer dauernden Stimmung eines einzelnen, individuell ausgeprägten Frommen ist — was ich nicht glaube — so erhebt sich die Frage: ist er als Bittgebet oder als Dankgebet gedacht. Von Bitte ist nun in ihm eigentlich nichts zu finden; dagegen läßt er sich vortrefflich als Ausdruck der Dankbarkeit verstehen. Und es scheint mir, daß in V. 4 und 5 noch die konkreten Erfahrungen durchklingen, die das Lied veranlaßt haben. Der Dichter ist tatsächlich einmal dem Tode nahe gewesen, sein Fuß hat schon im »Tale der Todeschatten« gestanden; er ist tatsächlich von Feinden hart bedrängt gewesen; Jahwä hat ihn aber gerettet und ihn über seine Feinde triumphieren lassen, hat ihm einen Tisch vor den Augen seiner Feinde gedeckt. Hier in dem letzten Satz scheint er mir deutlich auf das fröhliche Festmahl des Dankopferfestes des Geretteten anzuspielden. — Ist dem so, so ist der Psalm als Dankpsalm für das Dankopferfest gedichtet worden.

¹ Dieselbe Stilmischung weisen Ps. 145 und 146 auf. Inhaltlich sind sie aber viel allgemeiner als Ps. 103. Möglich wäre es jedoch, daß 145, 18 f. und 146, 3. 5. 7 Hindeutungen auf eine Rettung des Dichters und die Veranlassung der Lieder enthielten, und daß sie somit als Danklieder, jedoch sehr abgeblaßte und wenig stilechte, gemeint wären. — Vielleicht ist aber die Ichform nur ein Zeichen der Auflösung des Hymnenstils und einer Individualisierung der Dichtung.

Die eben erwähnten Äußerungen des Vertrauens in den Dankpsalmen berühren sich nahe mit einem anderen Momente derselben, dem Zeugnis und der mahnenden Aufforderung an die versammelte Gemeinde, sie möchten in den Zeiten der Not wie er, der Dichter, tun und sich zu Jahwä um Hülfe wenden, vgl. Ps. 32, 6—10; 34, 12—19; 40, 5. Der Inhalt dieser Aufforderung ist: tut wie ich, denn Jahwä hilft den Frommen, die sich in der Not demütig zu ihm wenden; den Stolzen und Verstockten aber ist er feind, der Böse geht auf ewig zu Grunde. Das ist eben eine Belehrung; der didaktische Ton ist von Haus aus einem gewissen Teil des Dankliedes eigen. Den Stoff dieser Belehrung bildet, sofort sie eine etwas allgemeinere Form annimmt, die traditionelle Lehre über das Glück des Gerechten, Frommen und Demütigen und das furchtbare Ende des Ungerechten und Trotzigen. Hier berührt sich der Dankpsalm mit der Spruchdichtung. Besonders in Ps. 32 macht sich dieser lehrhafte Ton stark geltend. — Der Dichter des Dankliedes kann somit behaupten, daß er aus eigener Erfahrung *das* eigentliche Lebensproblem Israels aufs neue im traditionellen Sinne gelöst hat; es schiene ihm eine Zeit lang, als hätte Gott den Frommen vergessen und den Frevler triumphieren lassen; jetzt könne er aber der versammelten Gemeinde verkünden, daß es sich nicht so verhalte: ihm sei geholfen worden, seine Feinde seien gestürzt; so tue Jahwä immer, und danach möge sich der Fromme richten, »wenn er leben und gute Tage schauen wolle«. Diesen Ton der Freude über ein glücklich im positiven Sinne gelöstes Lebensproblem verrät deutlich Ps. 32.

Das ist nun der Grund, weshalb ich Ps. 37; 49; 73 nicht als didaktische oder Problempsalmen an sich betrachte, sondern sie als Dankpsalmen auffassen muß. Besonders bei Ps. 73 ist mir dies deutlich. Er wendet sich eigentlich nicht an die Menschen, sondern an Gott. Der Betende ist einmal in tiefem Unglück gewesen. Im Gegensatz zu den »Toren«, die in Gesundheit und Lebenskraft blühen, ist er krank gewesen — das geht aus V. 4 hervor; er ist den ganzen Tag getroffen und jeden Morgen aufs neue gezüchtigt worden. So ist das Problem entstanden: warum geht es dem Frommen so schlecht? Ist Gott wirklich gerecht? Dann ist er aber zum Heiligtum gekommen V. 17, allem Anscheine nach um sich den üblichen Reinigungsriten zu unterwerfen. Und hier hat er ein göttliches Erlebnis gehabt. Die Herrlichkeit der Gottesgemeinschaft ist ihm so leuchtend aufgegangen, daß sie ihm alles geworden ist. Er zweifelt jetzt nicht mehr. Mag kommen was will, er hat Gott. Das ist das höchste Glück. Für seinen Teil hat er die Wahrheit des alten Dogmas erlebt. So ist die Frage aufgehört, ein Problem zu sein. Ganz unbefangen darf er nun annehmen, daß auch der zweite Teil des Dogmas, daß die Gottlosen zu Grunde gehen

sollen, wahr ist. Ja, er stellt es sogar so dar, als wäre die Bestätigung dieses Satzes der eigentliche Inhalt des göttlichen Erlebnisses. So darf er behaupten, das Problem neu gelöst zu haben, er hat die Antwort der quälenden Frage gefunden! — Dies alles ist nun aber nur dann begreiflich, wenn wir annehmen, daß er tatsächlich auch geheilt worden ist. Die Heilung hat bewiesen, daß Gott ihm gut und seinen Feinden feind ist. In seiner Heilung hat er den Tatsachenbeweis der Niederlage der »Toren« erlebt. Denn wenn alles hier nur auf das innere Erlebnis des Glücks der Gottesgemeinschaft gestellt wäre, so hätte der Dichter nicht so ausdrücklich die Bestrafung, die Niederlage der Gottlosen als den eigentlichen Inhalt der ihm zu Teil gewordenen Offenbarung darstellen können — um ganz von der Frage abzusehen, inwiefern die Frommen des alten Bundes im stande gewesen seien, alles so ausschließlich auf das innere Erlebnis zu setzen und sich mit diesem Glück als Rechtfertigungsbeweis zu begnügen; die Theodizée des Gottesknechtes bei Deuterijosaja spricht eher dafür, daß sie es nicht konnten¹. — Über die Bedeutung dieses Punktes für das Verständnis der Feinde s. unten. Ist dem so, so wird der Psalm am ehesten als Danklied für das Dankopfer des geretteten Dichters gedichtet worden sein.

Was hier über Ps. 73 gesagt ist, das gilt im Großen und Ganzen auch Ps. 49. Der Dichter hat wirklich »böse« Tage gesehen, V. 6, und den Stachel des Lebensproblems empfunden. Jahwä hat ihn aber aus Scheol herausgerissen. Auch hier wird das Unglück in Krankheit bestanden haben. Er braucht daher jetzt nicht mehr »böse Tage zu fürchten«, denn der alte Glaubenssatz ist doch richtig. — Vielleicht ist Ps. 37 in ähnlicher Weise zu erklären. Der Ton ist doch hier noch weniger persönlich, siehe jedoch V. 5—8, 32 f., 35 f.

c) Und nun zu den Feinden in den Dankpsalmen.

In Ps. 66 B ist die Sache klar. Wenn der Betende sagt, daß er im Herzen nicht an *aun* Wohlgefallen gehabt habe V. 18, so ist das wohl wie in Ps. 28, 3 f., siehe S. 10, zu erklären; er deutet damit nicht auf irgendwelche beliebige Sünden, die nichts mit der Sache zu tun gehabt haben, sondern er stellt sich als Gegensatz zu denen auf, die ihn ins Unglück gestürzt hatten und die jetzt nicht wie er gerechtfertigt worden sind, sondern durch seine Gerechtfertigung als »ungerecht«, als Frevler dahingestellt und von Gott behandelt worden sind. Es sind die Auntäter, die als seine Gegner aufgetreten haben.

Desgleichen in Ps. 92. Die *ršā'im* und die *pō'le āwān* haben eine Zeit lang geblüht V. 8, jetzt sind sie aber, da sie Jahwä's Feinde sind,

¹ S. MOWINCKEL, Der Knecht Jahwä's. Gießen 1921, S. 41 ff.

zerstreut und vernichtet worden, V. 10. Wenn dies in einem Dankpsalm erwähnt wird, so geschieht es natürlich, weil es etwas mit dem Falle des Betenden zu tun hat; die Auntäter sind eben auch seine Feinde gewesen. Sein Danklied singt er eben, weil er jetzt. — in und mit seiner Rettung aus Not — die Niederlage seiner Feinde mit Genugtuung hat schauen dürfen, V. 12. Und in V. 11 b »du hast mich mit frischem Öl verjüngt« darf man eine Anspielung auf die kultische Salbung mit Öl zur Reinigung und Heilung sehen (vgl. Lev. 14, 15—18). — Dann ist der Psalm ein (kultisches) Danklied eines geheilten Kranken oder Unreinen, der seine Krankheit, bezw. Unreinheit, den Zauberern zugeschrieben hatte.

Die anderen Dankpsalmen nennen das Wort *āwān* nicht; dennoch sind aber auch hier die Feinde meistens die Zauberer.

Un erwähnt sind die Feinde in Ps. 32; 40 A; 103; 116. In den beiden letzteren sind sie aber deutlich vorausgesetzt. — Der Betende in Ps. 103 ist, wie wir oben sahen, krank gewesen. Diesen Zustand bezeichnet er auch mit dem Worte *‘āšūq* — denn auch in V. 6 ist es — als Übergang zu dem allgemeinen Teil in V. 7 ff. — die allgemeine Lehre aus seiner eigenen Erfahrung, die er zieht. Seine Krankheit ist somit das Werk gewisser »Bedrucker« gewesen. Das kann nach I 4, II 6 c, IV 4 d nur so erklärt werden, daß diese als Zauberer oder Dämonen gedacht waren.

Ebenso in Ps. 116. Der frühere Zustand des Betenden wird mit den üblichen Bildern für Krankheit geschildert: die Schrecken des Todes haben ihn umschlungen, die Schrecken der Scheol ihn getroffen, er war schon tot, ist aber jetzt zu dem Lande der Lebendigen zurückgekehrt; vgl. zu diesen Vorstellungen Ps. 107, 17—22. Als seine Erfahrung kann er jetzt behaupten, daß »Jāhwā eine teure Rache über diejenigen nehmen, die seine Frommen töten« — denn das muß der Sinn des V. 15 sein. Der Beter ist somit deshalb krank gewesen, weil irgendwelche Feinde ihn haben töten wollen. Solche Feinde sind aber Zauberer oder Dämonen.

Die anderen Dankpsalmen sprechen ausführlicher von diesen Feinden.

In Jon. 2, 9 heißt es von denen, »die auf *hablē-šāw* (so zu lesen statt *hablē*) achten«, daß sie, in Gegensatz zu dem geretteten Frommen, »von ihrem Glück verlassen worden sind« (oder ähnliches). Diese Worte müssen somit diejenigen bezeichnen, die durch die Rettung des Frommen zu Schanden geworden sind, und die somit als seine Feinde aufgetreten haben. Der genannte Ausdruck bezeichnet sie aber als solche, die mit Zauberschnüren treiben, siehe S. 28, 51 f.

I Sam. 2, 1—10 ist ein Dankpsalm eines Königs V. 10. Von Kriegen und nationalen Gegensätzen sagt der Psalm jedoch nichts; die Not, aus

der der König gerettet worden ist, ist allem Anscheine nach privater Natur gewesen. V. 6 ist wohl als Verallgemeinerung der eigenen Erfahrung aufzufassen; wenn der Aufenthalt in Scheol in der gewöhnlichen Weise zu deuten ist, so ist der König krank gewesen, vgl. Ps. 28; 61 und 63. — Jedenfalls ist sein Unglück von Feinden verschuldet, über die er jetzt triumphieren darf V. 1. Welche nun auch diese Feinde seien, so sind sie jedenfalls im Bilde der Auntäter geschildert. Sie sind *gibbōrīm*, V. 4, siehe S. 21 f.; der Mund ist ihre Waffe, indem sie »Stolzes reden« und »freche Worte *‘āpāq* aus dem Munde hervorgehen« lassen V. 3, vgl. Ps. 94, 4, siehe S. 15 ff.

Sehr deutlich ist Ps. 30. Der Betende ist krank gewesen, jetzt aber wieder »geheilt« *wattirpā’ēnī* V. 3. Dadurch hat Jahwā verhindert, daß seine »Feinde über ihn triumphierten« V. 2. Ein Triumph der Feinde könnte doch wohl sein Tod nur dann sein, wenn jene ihn hatten herbeiführen wollen. Die Feinde sind somit als Urheber der Krankheit und somit als Zauberer vorgestellt. — Ebenso Jes. 38, siehe V. 16 b und 13 a.

Auch in Ps. 138 war das Unglück von Feinden herbeigeführt V. 7. Die Erfahrung des Geretteten ist jetzt, daß Jahwā ihn am Leben erhält, wenn er in Not ist, indem er seine Hand wider seine Feinde ausstreckt. Über die Art der Not verlautet nichts. Die Feinde werden aber als »hochmütige« charakterisiert *gābō’h* V. 6. Das ist als ein Synonym zu *gē’im* aufzufassen, siehe III 2 c. Von dem Aunmann heißt es Ps. 10, 3 f., daß er »Jahwā nach dem Hochmut seiner Nase *kēzōbah appō* verachtet«¹.

Auch die Not des Betenden in Ps. 34 ist von Feinden verursacht gewesen. Diese werden als *‘ōšē ra’* V. 17, *rāšā’* und *šōnē’ē šaddiq* V. 22 bezeichnet. Wenn nun der Dichter in dem speziell ermahnenden Teil des Psalms V. 8 ff. eine besondere Sünde nennen will, die vor allem Jahwā verhaßt ist und sein Eingreifen hervorruft, so liegt die Vermutung a priori nahe, daß er das Beispiel mit besonderer Berücksichtigung der Situation wählt: wer so tut, wie meine Feinde jetzt getan haben, der wird immer von Jahwā bestraft werden; tut daher wie ich in der Not getan habe, vgl. V. 5 ff. Hier heißt es nun: wer Leben und gute Tage sehen will, »der hüte seine Zunge vor dem Bösen und seine Lippen davor, *mirmā* zu reden« V. 13 f. Die Zungensünde ist die besondere Sünde des Aunmannes, siehe S. 15 ff.; in Ps. 5, 6 f. ist *dōb’re chāzāb* und *īš mirmā* Synonyme zu den Auntätern, in Ps. 10, 7 heißt es, daß der Mund des Auntäters voll *mirmōp* ist, in Ps. 36, 4 spricht der Mund der Feinde *āwān* und *mirmā*. Wie wir S. 41 ff.

¹ Dem Metrum nach müssen die beiden letzten Worte in V. 3 mit V. 4 verbunden werden, siehe BHK.

gezeigt haben, ist *mirmā* in solchen Verbindungen einfach eine Bezeichnung des Zaubers, bezw. der Zauberworte.

Ist Ps. 23 als Dankpsalm gemeint, und enthält V. 5 eine Anspielung auf das Dankopferfestmahl (siehe oben), so liegt es auch hier am nächsten, in der drohenden Todesgefahr eine Krankheit und in den durch das fröhliche Opfermahl des Geretteten beschämten Feinden die enttäuschten Zauberer zu sehen.

Wir greifen auf das oben zu Ps. 73 Gesagte zurück. Durch die Reinigung im Tempel und das damit verknüpfte Gotteserlebnis und die darauf folgende Genesung war es dem Dichter zur Gewißheit geworden, daß das Obsiegen der Gottlosen nur ein zeitweiliges und scheinbares war. Seine Rettung war die Niederlage der Gottlosen. Daraus geht hervor, daß er selbst ihr Opfer gewesen. Wenn er über ihre *ga^awā*, *hāmās* und *‘ōšāq* klagt V. 6—8, so ist es, weil sie ihn selbst getroffen hatten. Nun sahen wir aber, daß sein Unglück höchstwahrscheinlich Krankheit war. Dann haben aber »die Gottlosen« seine Krankheit verschuldet, sind somit nach antiker Auffassung als Zauberer zu betrachten. Dazu stimmt nun die Schilderung dieser Feinde. *Hāmās* ist ein sehr häufiges Synonym zu *āwān*, siehe S. 6; 15; 34; *ga^awā* ist die charakteristische Eigenschaft der *gē’im*, die Zauberer oder Dämonen sind. Wenn es ferner heißt, daß »sie im Tiefen Böses reden und im Hohen Gewalt sprechen« *‘ōšāq jēdabberū* V. 8, so ist der Mund und das Reden gewisser unheilbringender, als Gewalt wirkender Worte als ihr eigentliches Machtmittel bezeichnet; die Stelle muß nach dem in I 7 Dargelegten erklärt werden. — Daß eben diese Leute als gesund und mächtig und fett bezeichnet werden, daß kann einen doppelten Grund haben. Erstens folgert der Fromme aus seiner Krankheit, daß diejenigen, die sie verursacht haben, vorderhand mächtig, d. h. aber auch reich und glücklich sein müssen; wie hätten sie ihm sonst schaden können? Zweitens kann es von den Zeitverhältnissen mit bedingt sein. Der Psalm entstammt wohl einer Zeit, in der es tatsächlich nicht wenige Reiche und Mächtige gab, die nach den einfachen altisraelitischen Begriffen »Gottlose«, »Bedrucker« waren, Leute, die durch die eingetretene soziale Spaltung und Ungleichheit emporgekommen waren und den alten Gerechtigkeits- und Ehrenbegriff über Bord geworfen hatten und dem alten Häuptlings- und Bruderschaftsideal nicht mehr huldigten¹. Im Bilde dieser Leute wurden dann überhaupt die Frevler, und so auch die Zauberer gezeichnet. Daher spielt in diesen späteren Dankpsalmen, die im gewissen Sinne Problem-

¹ Vgl. JOHS. PEDERSEN, Israel I—II, S. 170 f. [Korrekturzusatz].

gedichte geworden sind, der äußere Reichtum und die Herrlichkeit der bösen Feinde eine so große Rolle. Siehe oben IV 4 g.

Wir finden dasselbe in Ps. 49. Auch hier ist der Betende wohl krank gewesen (siehe oben), und sein Unglück ist dadurch verursacht, daß »die Sündigkeit der listigen Bedränger (l. ^c*qūbbīm*) ihn umzingelt hatte« V. 6. Diese Feinde handeln in Vertrauen auf ihre Macht *hail* und ihr großes Vermögen *‘ōšār*. Vgl. hierzu I 8. Diese Macht und Vermögen äußert sich aber nach dem Dichter hauptsächlich in Reichtum und Pracht, was wohl meistens eigentlich nicht auf den tatsächlichen Zäuberern der damaligen Zeit paßte, wohl aber auf dem Bilde, das sich das spätere Israel von einem »Bedrucker« — und auch der Zauberer war ein Bedrucker, siehe oben — machte. Was eigentlich den Dichter dieses lehrhaften und etwas prahlerischen Psalms, in dem er die versammelte Gemeinde, »alle Völker«, wie er großartig sagt, nach seiner Rettung über seine Erfahrungen belehrt, interessiert, ist die erworbene Bestätigung seines Glaubens, daß jene Bedrucker, die als Reiche und Mächtige auftreten und die gelegentlich auch durch geheime Künste den einfachen Frommen ins Unglück stürzen, keine dauerne Freude an ihrem Reichtum haben werden; sie müssen als Ungerechte in Bälde sterben, wie eine Viehherde in die Scheol heruntersteigen und vom Tode geweidet werden; dann können sie nichts von ihrer Herrlichkeit mit sich ins Totenreich nehmen; »trotz seines Reichtums bleibt der Mensch nicht bestehen, er wird dem Vieh gleich, das vergeht« V. 13. Das war den Frommen der damaligen Zeit ein sehr tröstlicher Gedanke. — Im Hintergrunde der Vorstellungswelt des Psalms liegt aber auch hier der Glaube an jene *rešā‘īm*, die als zauberkundige Feinde des Frommen auftreten und ihn krank und elend machen; das sind die Feinde, »die listigen Bedrucker« des Dichters.

So glaube ich denn auch, daß die *rešā‘īm* in Ps. 37, die *‘ōšē ‘awlā* V. 1, *meṛē‘īm* V. 9, *‘awwālīm* V. 28 LXX, *pōšē‘īm* V. 38, der *‘ārīš* V. 35, der *mezimma* tut V. 7, der »Ränken gegen den Gerechten spinnt und die Zähne wider ihn knirscht« V. 12 (vgl. den Aunmann Spr. 6, 12—14, S. 24), »die ihr Schwert ziehen und den Bogen spannen, den Elenden zu fällen und den Gerechten zu schlachten« V. 14 (vgl. den Aunmann Ps. 7, 13 f.; 59, 2—5 a; 64, 2—6), die »auf den Gerechten lauern und ihn zu töten suchen« V. 32 (vgl. den Aunmann I 2, 6), die Zauberer sind, und daß auch dieser Psalm als ein belehrender Dankpsalm coram publico nach Rettung und Genesung eines Kranken gemeint ist, der hier die allgemeingültigen Folgerungen seiner Erfahrungen zieht. —

Wir haben somit gefunden, daß die Schilderung der Feinde in den Dankpsalmen genau zu der in den Klagepsalmen stimmt. Auch hier werden

in einigen die Feinde direkt als Auntäter, d. h. Zauberer bezeichnet. In anderen kommt nicht eben dies Wort, wohl aber andere Synonyme vor, und dem Feinde werden hier Züge beigelegt, die durchaus zu dem Bilde des Aunmannes stimmen. In den meisten scheint das Unglück, aus dem der Betende gerettet worden ist, eine Krankheit zu sein; in einigen wird das direkt gesagt. In allen besteht eine mehr oder weniger deutlich ausgedrückte kausale Verbindung zwischen Feinden und Krankheit. Die Rettung aus der Krankheit ist eo ipso die Besiegung und die Beschämung der Feinde. Das alles führt zu der Schlußfolgerung, daß die Feinde in den Dankpsalmen als Gattung betrachtet im allgemeinen als Zauberer gedacht sind.

KAP. V. DIE INDIVIDUELLEN KLAGESALMEN ALS KULTPSALMEN.

1. Hat es kultische individuelle Klagepsalmen gegeben?

Die vorhergehenden Untersuchungen haben uns nicht nur gestattet, einen Einblick in den altisraelitischen Aberglauben — wie wir, die wir andere Realitäten als Altisrael kennen, sagen würden — sondern auch in seine Religion und seinen Kult zu tun.

Die Religion hat es mit den Realitäten der Menschen zu tun. Sie ist das Mittel, sich in der Welt der Wirklichkeiten zu behaupten und festen Fuß zu behalten. Dort, wo die Furcht die größte Wirklichkeit des Lebens ist, dort ist es eine der größten Aufgaben der Religion, aus der Furcht zu befreien, über sie hinaus zu verhelfen. In Israel tat man das durch eine neue und andere Art Furcht, die Gottesfurcht; Religion ist Gottesfurcht. Diese neue Furcht ist jedoch nicht niederdrückend, sondern stählernd.

Die Psalmen, die wir hier behandelt haben, zeigen uns, wie der alte Israelit kämpfte, um von dem *aun* befreit zu werden, vor dem er mehr als vor allem anderen fürchtet. Er weiß, daß Jahwä stärker als jeder *aun* ist; daher muß Jahwä ihn retten können, wenn er nur gerecht vor Jahwä ist; denn den Schwachheitssünden gegenüber ist Jahwä gnädig und langmütig und voll Erbarmens.

Ist es nun aber die Sache der väterlichen, heiligen Religion, die Frommen aus den Zaubereien der bösen Menschen zu befreien, so sagt es sich von selbst, daß in einem Volke mit der sozial bestimmten Kultur und Religion Altisraels konnte das, was dann getan werden sollte, nicht dem freien und formlosen privaten Initiativ des Einzelnen überlassen sein. Denn sowohl die Form als die Garantie, die die Sanktion der Gesellschaft bietet, spielten in der Religion Israels, wie in derjenigen aller primitiven Völker, eine außerordentlich große Rolle. Was privatim und von irgend jemand, irgendwann und irgendwo vorgenommen wird, das ist dieser Denkweise all zu leicht nicht Religion, sondern vielleicht eben — Zauberei; der Fromme treibt aber nicht den Teufel mit Hilfe des Beelzebubs aus. Wenn die

offizielle Religion — und die ist auf dieser Kulturstufe in hohem Grade *die* Religion — etwas tun soll, um den Unglücklichen von den Folgen des *aun* seiner Feinde zu befreien, so muß das durch eine unzweifelhaft religiöse, heilige Handlung getan werden, von dem dazu Berufenen, dem Priester oder dem Propheten, auf der heiligen Stätte, im Tempel oder auf der Bama, nach dem heiligen Rituale, das aus uralter Zeit stammt. Um es mit wenigen Worten zu sagen: hat die Furcht vor dem Zauber eine Rolle im Leben Altisraels gespielt, so ist es selbstverständlich, daß sein Kultus Handlungen gekannt haben muß, durch die der vom Zauber Betroffene gereinigt und von den bösen Folgen des *aun* befreit wurde. D. h. Sühne- und Reinigungsriten zum Gebrauch solcher Unglücklichen. Denn selbstverständlich war der Bezauberte und dadurch etwa krank Gewordene unrein und bedürfte der Reinigung. So sehen wir denn auch, daß es in Babylonien und Assyrien so gewesen ist¹.

Eine medizinische Wissenschaft gab es im alten Israel nicht. Medizinische Behandlung wurde nur einigen chirurgischen Fällen, äußeren Beschädigungen und dgl. zu Teil. Die ganze »innere Medizin« gehörte im Gebiete der Religion, die Krankheit und die Unreinheit wurde mit kultischen Mitteln behandelt, entsprechend der oben (S. 78f.) mitgeteilten Erklärung der Krankheitsursachen. Wenn die Krankheit eine Folge — oder eher eine Form — der Unreinheit ist, so ist es vernünftig und logisch, daß man sie dadurch zu heilen sucht, daß man den Betreffenden von der Unreinheit *reinigt*. Die bösen, unreinen Geister, die dieselben mitgebracht haben, müssen vertrieben werden; der böse Feind, der sie durch seine Künste übertragen hat, muß bekämpft und zur Loslassung seiner Beute gezwungen werden. Das alles erreicht man, teils in negativer Weise durch Reinigungen und Waschungen, teils in positiver Weise durch solche Riten und Handlungen, die mit der guten, göttlichen, heilsamen Art der geheimen Kraft in Verbindung gesetzt werden können. Wenn Jahwä als der letzte Urheber betrachtet wird, so reinigt man auch dadurch, daß man Jahwä mit Worten und Handlungen (Opfer und Gaben) bewegt, dem Unglücklichen zu helfen und ihn zu reinigen. Die verschiedenen Mittel werden gehäuft; Riten, die sehr verschiedenen Grundanschauungen entstammen, stehen neben einander; neben den rein dinglichen Riten stehen Gebete und Gaben; neben der Gabe steht das stellvertretende Opfer oder Handlungen, die mit einem substituierten Opfertiere vorgenommen wurden; Handlungen, die den persönlichen Gottesbegriff voraussetzen, stehen neben solchen, die in urprimitiver Weise das Göttliche als Substanz, als Kraft betrachtet. Das ist alles Kultus, das ist alles Religion. — Voraus-

¹ Vgl. WEBER, AO VII 4, S. 17 ff.

setzung ist natürlich in allen Fällen, daß das Unglück nicht die anfangende Strafe für große und wohlüberlegte Sünden sei; für bewußte Sünder kennt Jahwä nur den Tod. Die Reinigungen und die Heilungsinstitute im Kult sind für die unrechter Weise Geplagten oder für die wegen unüberlegter ungewissentlicher Sünden Leidenden. Vgl. Num. 15, 22—31.

Diese mehr apriorischen Erwägungen werden nun von den Vorschriften des Gesetzes vollauf bestätigt.

Lev. 5, 1 ff. gibt Vorschriften über die Fälle, in denen ein Sündopfer **חַטָּאת** gebracht werden soll. Es handelt sich hier, wie V. 1—4 zeigen, um unwissentliche, dem Betreffenden selber unbekannte oder vergessene, nur Jahwä bekannte Sünden. Wie kommen nun diese Sünden dem Betreffenden zum Bewußtsein? Wie weiß der Mensch, wann er eine solche Sünde begangen und daher ein Sündopfer zu bringen hat? In einigen Fällen, z. B. wenn er einer Aufforderung zum Zeugnisablegen nicht Gefolge geleistet hat (V. 1), kann man wohl möglicherweise an innere Gewissensbisse und geistige Reue denken; wenn er aber z. B. ohne es zu wissen, ein Aas oder ein unreines Tier berührt hat und dadurch unrein geworden ist (V. 2), so reicht diese Erklärung nicht zu. V. 1 zeigt aber, wie das Gesetz sich die Sache denkt. Das Unreingewordensein, die begangene Sünde kommt dadurch dem Betreffenden zum Bewußtsein, daß er »seine Strafschuld tragen« muß **נִשָּׂא עֲוֹנוֹ**. Was aber dieser Ausdruck bedeutet, geht etwa aus Num. 14, 34 vor; es bedeutet büßen, die Strafe leiden, die Jahwä über den Schuldigen verhängt hat, vgl. Lev. 7, 18; 17, 16; 19, 8 usw. Die Strafe aber, die Jahwä den geheimen Sünder treffen läßt, ist entweder der Tod (siehe Lev. 19, 8 u. a. St.) — dann hat er aber gewissentlich gesündigt und braucht keine Reinigungsopfer mehr — oder aber ein »Schlag«, d. h. eine Krankheit oder ein Unglück ähnlicher Art. Vgl. zum Ganzen z. B. Gen. 12, 17. Die Sünde und die Unreinheit kommt als Krankheit zum Bewußtsein des Sünders. Sein *hattāp*, sein Sündopfer hat er daher dann zu bringen, wenn ein Schlag Jahwä's ihn getroffen und zur »Reue« gebracht hat. Das Sündopfer ist u. a. auch ein Opfer für leidende Kranke. Dazu stimmt nun auch, daß ein Sündopfer immer zu den im Gesetz erwähnten Reinigungszeremonien wegen irgend einer Unreinheit gehört — siehe z. B. Lev. 14, 12; 15, 15.

Wir dürfen also als sicher annehmen, daß Reinigungsriten und -Opfer im Tempel nicht nur nach Geburten (Lev. 12), monatlichen Reinigungen (Lev. 15, 19 ff.), nächtlichen Ereignissen (Lev. 15, 1 ff.), beim Aussatz (Lev. 14) u. dgl., sondern auch nach anderen, im Gesetz zufälligerweise nicht erwähnten Krankheiten vorgenommen wurden.

Ein Bild dieser Reinigungs- und Heilungsriten kann man sich aus Lev. 14 machen. Die Wiederholung und die Häufung der Reinigungsmittel und Opfer und die Zusammenbringung ursprünglich ganz disparater Elemente, die aus verschiedenartigen Grundanschauungen stammen, fallen hier in die Augen. Für unseren Zweck brauchen wir nicht näher darauf einzugehen.

In diese Reinigungsriten hinein gehört, wie GUNKEL ganz richtig gesehen hat, der individuelle Klagepsalm. GUNKEL gibt dafür zwei Gründe: a) die Analogie der babylonisch-assyrischen Klagepsalmen, dessen kultisch-liturgischer Gebrauch und Bestimmung direkt bezeugt ist; — b) einzelne Wendungen in den biblischen Psalmen, die jetzt bildlich gemeint seien¹, jedoch einmal buchstäblich gewesen sein müssen, und die auf kultische Riten zurückgehen, wie etwa Ps. 51, 9, vgl. Lev. 14, 6 f.; 26, 6, vgl. Dtn. 21, 6. — Hierzu ist noch zu fügen, daß der individuelle Klagepsalm in Jes. 38, 9 ff. nach dem Zeugnis des Interpolators bei der Krankheit des Königs Hizkija gebraucht wurde, was wohl nicht für den besonderen Fall, jedoch aber für die Sitte als solche beweiskräftig ist. — Man wende nicht ein, daß das Gesetz den Gebrauch von Gebeten und Psalmen bei den Reinigungsriten weder bietet, noch erwähnt; denn was im Gesetze aufgenommen worden ist, und was nicht, ist recht zufällig; der besondere Gesichtspunkt des Gesetzes ist die Mitwirkung des Priesters beim Opfer und die Abgaben der Laien an die Priester. Das Gesetz erwähnt nicht einmal die Tempelmusik und die Sänger, was natürlich nicht bedeutet, daß dieselben jünger als das Gesetz seien.

2. Die These. A priori und ex analogia.

Was aber GUNKEL nicht gesehen, und geradezu geleugnet hat, ist, daß auch *die jetzt im Psalter überlieferten Klagepsalmen wirkliche Kultpsalmen sind*. Der Grund dieser Leugnung ist der, daß die Psalmen angeblich die geistige Situation des nachexilisehen, unter Heiden und Spott und Abtrünnigen wohnenden Judentums voraussetzen. Sie seien die Erzeugnisse der Konventikelfrömmigkeit, von den »einfachen Männern aus dem Volke« gedichtet, ihre geistigen Nöten und Hoffnungen, wie sie in den kleinen Kreisen sich regten, spiegelnd. Ihre Frömmigkeit sei »kultusfrei« — was mindestens ein sehr übertriebener Ausdruck ihres geringen Interesses am Opfer sein dürfte.

Hierzu ist nun erstens zu bemerken, daß Kultus nicht einfach dasselbe wie Opfer ist; wenn die Psalmen wenig vom Opfer sprechen und

¹ So GUNKEL; in Wirklichkeit sind sie noch ganz buchstäblich zu fassen, siehe unten V 3.

mitunter geradezu in überschwänglichen Ausdrücken das Lied als gottgefällige Tat auf Kosten des blutigen Opfers preisen, so sind sie doch nicht deshalb akultisch, noch viel weniger antikultisch.

Und zweitens hat dieser Aufsatz eben den Zweck zu zeigen, daß die übliche, und somit auch GUNKELS, Auffassung der Feinde völlig falsch ist; wir glauben, daß dieser Beweis gelungen ist. Wenn die Feinde aber die gefürchteten Zauberer oder bisweilen die Dämonen sind, und die Verspottter und Verächter des Kranken — neben den triumphierenden Feinden — eben die frommen, rechtgläubigen Philister seiner Umgebung sind, die in ihm den von Gott geschlagenen Unreinen sehen und ihn deshalb eben aus Gottesfurcht, mitunter natürlich auch mit einem Bißchen menschlicher Schadenfreude gemischt, scheuen und ihm den Rücken kehren — so haben wir es eben nicht mehr mit der besonderen geistigen Situation der späteren nach-exilischen Zeit zu tun. Dann ist der Betende eben nicht der Konventikelfromme, der von den Abtrünnigen und weltlichgesinnten Hochkirchlichen verfolgt und verspottet wird, sondern jeder beliebige fromme Israelit, der krank ist und sich vom Zauber geschlagen wähnt. S. IV 4 g.

Wenn aber diese Auffassung der Psalmen richtig ist, dann liegt die Annahme jedenfalls am nächsten, daß wir es hier nicht mit den Herzensergießungen privater Menschen betreffend ihrer privaten Plagen und Leiden, zu tun haben, sondern mit den offiziellen Kultliedern, die zu den oben erwähnten Sühne- und Reinigungsriten gehört haben. — Das redende Ich dieser Psalmen ist daher im allgemeinen kein lebendiges Individuum von Fleisch und Blut, sondern ein Typus des Frommen, der in Not ist, mit den Zügen ausgestattet, die er nach dem Ideal der offiziellen Volksreligion tragen soll. So soll der Israelit auftreten, wenn er in Not ist und Jahwä um Hilfe bittet. Es ist daher gänzlich verfehlt, nach den persönlichen Verhältnissen des Dichters, seinem persönlichen Kasus, wer seine Feinde seien und was sie ihm wohl angetan haben mögen, zu fragen; vielleicht ist der Verfasser des einzelnen Psalms selbst niemals in der Lage gewesen, die der Psalm voraussetzt. Ganz natürlich, wenn die Psalmen von den professionellen Dichtern unter dem Tempelpersonal und zu dem ganz bestimmten Zweck, als Kultpsalmen bei gewissen Gelegenheiten zum Gebrauch eines jeden, der in einer bestimmten Lage gekommen war, sei er jung oder alt, hoch oder niedrig gestellt, Mann oder Weib, gedichtet sind¹.

Daß diese Auffassung die richtige ist, geht meines Erachtens aus der folgenden Erwägung hervor. — a) Wir haben gesehen, daß die Furcht

¹ Vgl. die Normalgebete „für Kranke und Leidende“, „für Sterbende“, „für Reisende und Seefahrer“ in unserem (norwegischen) Kirchengesangbuch.

vor dem Zauber in Israel eine lebendige Wirklichkeit gewesen; in Folge dessen *muß* die offizielle Religion gewisse Handlungen vorgenommen haben, um von dem Zauber zu befreien, bezw. davor zu feien. b) Zu solchen Handlungen gehören fast ausnahmslos gewisse Worte oder Gebete¹, die fast immer und überall poetische Form haben. c) Ferner wissen wir, daß man in Babylonien—Assyrien, die in so vielen Beziehungen die Kultur und den Kultus Israels beeinflusst haben, Psalmen zu dem genannten kultischen Gebrauch hatten, Psalmen in denen die Klage über Zauberkünste der Feinde, über Hexen und Dämonen einen bedeutenden Platz einnahmen, und die auch sonst eine weitgehende Übereinstimmung mit den biblischen Psalmen aufweisen. d) Nun finden wir unter den biblischen Psalmen eine ganze Reihe, die eben die Klage über den Zauber und die Bitte um Befreiung aus der Gewalt der Zauberer als Hauptthema haben. e) Endlich dürfen wie es als sicher betrachten, daß auch in Israel die Psalmdichtung als Kultpoesi angefangen hat², und bis zum letzten Tag des Tempels war der Psalter im Gebrauch als Tempelgesangbuch. — Aus dies allem läßt sich nur die Folgerung ziehen, daß es ohne jede Frage die nächstliegende Annahme ist, daß diese Psalmen Kultpsalmen zum Gebrauch bei den Reinigungsriten gegen Zauber und Krankheit sind. — In dem Grade ist diese Annahme die nächstliegende, daß jede andere Auffassung die Pflicht hat, den positiven Beweis dafür zu liefern, daß sie unrichtig sei.

Ich kann mir vorstellen, daß man sich dieser Folgerung durch die Einwendung, daß die ursprünglich kultischen Ausdrücke und Vorstellungen in diesen Psalmen spiritualisierend als Ausdrücke für Realitäten anderer Art gebraucht worden seien, zu entziehen versuchen würde³. Dann ist zu entgegnen, daß diese Möglichkeit a priori nicht geleugnet werden kann; nur muß man in jedem einzelnen Falle *beweisen*, daß sie auch Wirklichkeit sei. Das Nächstliegende ist immer, die Ausdrücke und überhaupt die Psalmen so zu nehmen wie sie lauten; erst wenn man nachgewiesen hat, daß diese Auffassung nicht möglich ist, darf man zu der spiritualisierenden Deutung greifen und die Beweisgründe dafür angeben.

In Wirklichkeit ist die Spiritualisierungstheorie ein Notbehelf der älteren kritischen Auffassung, daß die Psalmen im Großen und Ganzen ver-

¹ Siehe GUNKEL, RGG IV, Artkl. Psalmen, 2. Die Zusammenhörigkeit von kultischer Handlung und kultisches Wort ist allgemeinmenschlich. Betreffend den Nordgermanen siehe GRÖNBECH, Menneskelivet og Guderne (Vor Folkeæt i Oldtiden, IV), S. 38 ff. Köbenhavn 1912.

² Dieser Satz bedarf seit GUNKEL keines Beweises mehr.

³ Durch diese Annahme sucht z. B. BUHL, Psalmerne², S. XXXVIII die „kollektive“ Auffassung vieler individuellen Klagepsalmen zu retten.

hältnismäßig späte nachexilische, vielleicht gar makkabäische Produkte und Ausdrücke des religiösen Lebens der jüdischen ecclesiastae seien. Nachdem man nun aber allmählich zu erkennen anfängt, daß die Psalmdichtung als solche noch älter als Israel und wohl schon bei der Einwanderung übernommen worden ist, und daß sogar viele der uns überlieferten Psalmen beweislich vorexilisch, einige sogar sehr alt sind, so wird es auch notwendig, die Konsequenzen und Hilfhypothesen der früheren, irrigen Auffassung aufzugeben, wenn sie nicht in der Luft hängen bleiben sollen — was auf die Dauer nicht der Gesundheit einer wissenschaftlichen Hypothese förderlich ist.

3. Spuren der kultischen Bestimmung in den Klagepsalmen.

Wir wollen jetzt die individuellen Klagepsalmen auf kultische Spuren hin untersuchen. Wir werden sehen, daß sich weit mehr davon findet als z. B. GUNKEL angenommen hat (siehe V 1).

a) Wir fangen mit dem *Tempelbesuch* an. Da die meisten der im folgenden behandelten Stellen den Tempelbesuch irgendwie voraussetzen, so seien hier nur einige erwähnt. So heißt es Ps. 5, 8:

*Ich aber darf kraft deiner Huld dein Haus betreten
und knie'n vor deinem heiligen Palaste in Furcht vor dir.*

Desgleichen Ps. 63, 2—4:

*Zu dir komm' ich früh morgens, o Gott¹, es dürstet meine Seele nach dir,
es lechzet mein Leib nach dir wie² dürre und wasserlose Wüste.*

*Im Heiligtum besuch'³ ich dich deshalb⁴ zu schauen deine Herrlichkeit
und Macht,
deine Huld ist ja besser als das Leben; meine Lippen soll'n singen dein Lob.*

Beim Morgengrauen⁵ kommt hier der Notleidende — aller Wahrscheinlichkeit nach ein Kranker, in diesem Falle ein (judäischer) König (V. 12) —

¹ Streiche לִי als Dublette.

² L. כ statt ב, siehe BHK.

³ Eigtl. sehe; Perf. nach Kautzsch § 106 i.

⁴ L. hier wie in V. 5 עֲלֵיָּךְ.

⁵ Diese Übersetzung des Piel שָׁחַר ist, trotz WELLHAUSEN (siehe GES.-BUHL s. v.) und STAERK (Schriften des A. T. III 1, S. 218) richtig. Wellhausens Zusammenstellung mit dem arab. سَحَر = zaubern ist aber auch richtig; Kulthandlungen und Zauberhandlungen werden zur selben Zeit vorgenommen; vgl. III 1, S. 60.

zum Tempel hinauf, um Hilfe zu suchen. Weil er Hilfe bedarf und seine »Seele« daher nach Gott lechzet, daher ist er jetzt ins Tempel gekommen, um daselbst einen Beweis für Gottes Herrlichkeit und Macht zu erleben. Dieser Machtbeweis ist natürlich die erhoffte Heilung. — In dem sicheren Vertrauen auf diese Hilfe erklärt er schon jetzt, daß seine Lippen (bald) Gelegenheit finden werden, Gottes Lob zu singen (4 b—6). — Übrigens sind in diesem Psalm die Vertrauensmotive so stark hervortretend, daß man — sehr mit Unrecht — einen unausgleichbaren Gegensatz zwischen diesen Vertrauensaussagen einerseits und V. 2 und 10 ff. andererseits hat finden wollen (STAERK). Man verkenne aber nicht das im Vertrauen liegende starke Moment von Bitte. — Daß dieser Psalm zum Gebrauch bei einem Tempelbesuch eines Notleidenden, d. h. bei einer Kulthandlung gedichtet ist, ist klar. Tempelbesuch in Verbindung mit dem Vortragen des Psalms setzt auch Ps. 27, 4 voraus, siehe unten c.

b) Daß die hier vorausgesetzte Kulthandlung seinem Hauptzwecke nach als eine Reinigungshandlung aufzufassen ist, ist nach allem Obigen klar. Derartige *Reinigungshandlungen* in Verbindung mit dem Vortrag des Psalms sind in Ps. 26, 6 f. und 51, 9 vorausgesetzt. Es zwingt uns nichts, hier zu spiritualisieren und vom bildlichen Gebrauch der Wendungen zu sprechen (gegen GUNKEL).

Die Erwähnung der Sünder und Mörder Ps. 26, 9 bildet eine genaue Parallele zu Ps. 28, 3, siehe S. 9 f., und setzt somit voraus, daß der Betende sich von diesen Mördern bedroht fühlt; er erwartet, daß Jahwä diese seine Feinde wegraffen soll, und deutet nun, neben der Bitte um Rettung, indirekt eine Bitte um Rache an, und damit auch, wie die Rettung geschehen solle: raffe mich nicht mit den Sündern und Mördern (die du in Bälde wegraffen mögest) weg. Daß diese Feinde die Zauberer sind, haben wir S. 55, 122 f. gesehen. — Den Hauptplatz im Psalm nehmen nun die Unschuldsbeteuerungen ein. Hier heißt es nun u. a.:

Ich hab' gewaschen¹ meine Hände mit Reinheit und deinen Altar umwandelt, um Dankliedtöne singen² zu können und alle deine Wunder verkünden.

Das ist, wie der Zusammenhang zeigt, als eine Unschuldsversicherung gemeint: weil ich mich so gereinigt habe, so mögest du mir helfen. Hier könnte nun die erste Hälfte der ersten Zeile »bildlich« gemeint sein — d. h. wenn man bewiesen hat, daß sie bildlich zu verstehen sein muß. Das würde aber nur eine Abschwächung der Worte bedeuten; dann enthielten

¹ Impf. mit Perf. wechselnd, nach Kautzsch § 106 l.

² Eigtl. „hören lassen“.

die Worte nur die Aussage: ich bin schuldlos. Und daß die zweite Hälfte der Zeile bildlich sei, wird man schwer begreifen können. Nimmt man sie aber wörtlich, so besagen die Worte mehr. Dann hat man hier gewissermaßen eine Begründung der Unschuldversicherungen: ich bin unschuldig, weil ich diese Zeremonien vorgenommen habe, in der sicheren Erwartung, daß mir dadurch Jahwä die Gelegenheit geben werde, ihm für die Hilfe singend zu danken. M. a. W.: ich hoffe auf deine Hilfe, weil ich die von dir befohlenen Kultübungen (eben jetzt) vollbracht habe. — Daß der Psalm nach den vollbrachten Reinigungsriten gesungen wurde, stimmt gut zu seinem Charakter als Vertrauenspsalm; nach den Reinigungen ist das Vertrauen begründet und auf seinem Platz. —

Die Reinigung mit den Ysopbündel kennt Ps. 51, 9. — Ps. 51 wird von fast allen neueren Exegeten nicht nur für akultisch, sondern geradezu für antikultisch gehalten. Ich halte diese Auffassung nicht für sicher; es will mir vielmehr scheinen, daß auch dieser Psalm für den Kult gedichtet ist.

Erstens stelle ich fest, daß auch dieser Psalm aller Wahrscheinlichkeit nach ein Krankheitspsalm ist — wie GUNKEL¹ und KITTEL² andeuten. Das läßt sich aus V. 16 folgern. **הַנְּצִלֵנִי מִדְּמַיִם** kann, wie STAERK³ richtig bemerkt, nur bedeuten: befreie mich von Mord, der an mir begangen werden soll. Weil man nun aber nicht die Art der Feinde erkannt hat, so hat man **דְּמַיִם** in **דְּמָמָם** (GUNKEL) oder **דְּמָמָה** (EHRlich) ändern wollen — ohne Grund. Denn was der kranke Beter fürchtet, ist, daß seine Feinde, die Zauberer, die ihm die Krankheit verschafft haben, ihn dadurch in Bälde töten werden, vgl. I 2.

Zweitens glaube ich, daß der umstrittene V. 8 als Hindeutung auf einen kultischen Akt befriedigend gedeutet werden kann. Gewöhnlich faßt man hier **אֱמֶת** als die subjektive Wahrhaftigkeit des Beters auf und bezieht es auf die rücksichtslose Offenheit, mit der er seine Sünden bekannt hat: weil ich so rücksichtslos alles bekannt habe, mögest du mich reinigen und retten. Dann muß man die Erklärung des **בְּחַדָּת** aufgeben; denn Herzentiefe« oder dgl. paßt eben nicht zum offenen Bekenntnis; ist obige Erklärung des **אֱמֶת** richtig, so ist eben von Wahrhaftigkeit im Munde, nicht nur in der Herzentiefe, die Rede; und daß **חֵדָּת** irgend etwas Heimliches bedeutet, zeigt das parallele **סֵדָת**. Dazu kommt, daß ein Hinweis auf die Offenheit des Bekenntnisses eine schlechte Parallele zu V. 8 b »du lehrest mich Weisheit« gibt. Da **hāchmū** die Weisheit ist, die Gott dem Menschen lehrt, so muß **אֱמֶת** die Wahrhaftigkeit oder die Wahrheit, die

¹ Ausgewählte Psalmen⁴, S. 92.

² Die Psalmen, Leipzig 1912.

³ Schriften des A. T. III 1.

Gott (zu zeigen, bezw. mitzuteilen, zu offenbaren) liebt רָצִין, bezeichnen — Nun steht טְהוֹת auch Hiob 38, 36 in Verbindung mit ḥāḥmā und scheint im Parallelismus zu den Wolken des Himmels zu stehen; es handelt sich hier um die göttliche Weisheit, die »in die טְהוֹת hineingelegt ist«. טְהוֹת muß demnach irgend etwas (am Himmel?) sein, in dem die göttliche Weisheit zur Erscheinung kommt, somit etwas, durch das die Menschen die göttliche Weisheit kennen lernen. Nun ist bekannt, daß der Flug der Wolken bei vielen Völkern zum Orakelnehmen gebraucht, somit diese als Offenbarer der göttlichen Weisheit, bezw. seines Willens betrachtet wurden. טְהוֹת ist somit etwas, durch das Offenbarungen den Menschen zu Teil werden, was gut zu Ps. 51, 8 stimmt; טְהוֹת ≠ סִתּוֹם ist etwas, durch das Gott Weisheit dem Menschen lehrt. Wenn nun V. 8 im Zusammenhang des Psalms einen Sinn haben soll, so liegt es am nächsten, darin einen Hinweis auf Offenbarungen betreffend der Schuld und Unreinheit, die dem Betenden jetzt zu Teil geworden sind, worauf hin er dann um Reinigung bittet V. 9. Da טְהוֹת und סִתּוֹם, wie wir sahen, technische Bezeichnungen gewisser dinglichen Offenbarungsmittel (≠ die Wolken des Himmels) sind, so ist hier nicht an die Offenbarung der freien Geistesinspiration, sondern an mechanische, technische Offenbarungsmittel zu denken — Mittel wie etwa die heiligen Losse Urim und Tummim u. dgl. Solche Offenbarungsmittel gehören aber zum Kulte. Wir werden hier daran erinnert, daß bei den kultischen Reinigungen vielfach dem Unreinen über seinen Kasus Auskunft gegeben wurde, etwa darüber, worin seine Unreinheit bestand, woher sie kam, und vor allem wohl: ob die Gottheit gewillt war, sie gnädig zu reinigen und die Krankheit zu heilen¹. Wir werden somit zu der Annahme geführt, daß der Betende hier auf eben vollzogene Orakelgebungen hinweist, durch die der Priester ihm Auskunft betreffs seiner Unreinheit und der Aussicht auf Heilung gegeben hat, und daß diese Offenbarungen für ihn günstig gelautet haben. Der Satz hat dann die Bedeutung eines »Vertrauensmotiv«, das als Grundlage der in V. 9 folgende Bitte steht: es hat dir ja gefallen, wahrhaftige Offenbarung durch die טְהוֹת zu geben und durch »das Heimliche« lehrtest du mich Weisheit; so entsünde mich denn in Übereinstimmung damit jetzt völlig mit dem Ysopbündel, so daß ich rein werde, wasche mich, so daß ich weißer als Schnee werde².

Ist diese Deutung von V. 8 richtig, so ist natürlich auch V. 9 »buchstäblich« zu fassen; dann wird hier auf Reinigungshandlungen hingewiesen, die eben jetzt nach dem Singen des Psalms vollzogen werden sollen.

¹ Vgl. z. B. Tafel II der Schurpuserie mit den Fragen nach der Ursache der Krankheit, siehe WEBER, AO VIII 4, S. 8.

² Weiteres über kultische Orakel und Omina unten V 3 c.

Ist diese Auffassung des Psalms richtig, so kann V. 18 nicht so unbedingt aufgefaßt werden, wie es gewöhnlich geschieht. Dann liegt jedenfalls in den Worten keine Verwerfung der Kulthandlungen überhaupt — was ja übrigens deutlich genug daraus hervorgeht, daß sie als Begründung der Bitte steht, Jahwä möge dem Leidenden baldigst die Gelegenheit geben, ihm durch Singen des ebenfalls kultischen Dankopferliedes — denn das ist der Sinn von V. 17 — zu danken. Zunächst liegt in den Worten von V. 17 und 18 eine höhere Schätzung des kultischen Liedes als des Opfers. Wie ist aber das Aufkommen dieser Ansicht in einem wahrscheinlich von einem Kulddiener gedichteten Psalm zu verstehen? — Z. T. darf man darin das Selbstbewußtsein des Tempelsängers und -Dichters den Opferpriestern gegenüber finden; jeder Stand schätzt bekanntlich seine Kunst und seinen Beruf als die höchsten und unentbehrlichsten. — Wenn der Psalm aber offiziell ist, so muß man wohl annehmen, daß solche Ansichten zur Zeit des Dichters weitverbreitet und auch nichts unter den Opferpriestern Unerhörtes waren. Da glaube ich nun nicht, daß wir in erster Linie an den Einfluß der einsamen, verachteten, verfolgten und gemärterten »Ketzer«, der Propheten auf die Nachwelt denken sollen; der Einfluß der Propheten auf die offizielle Religion ist allem Anscheine nach immer ein geringer geblieben und von den heutigen Theologen meistens sehr überschätzt — findet man sogar die Propheten im Deuteronomium. Daß das Judentum Gesetzesreligion und nicht Kultreligion — trotz des Wiederaufbaues des Tempels — geworden ist, verdankt es in erster Reihe dem Exil und der Tatsache, daß es damals einen Kult nicht haben *konnte*; das Gesetz ist als Ersatz des Kultes zu begreifen. Hier mögen die Worte der Propheten nachher als willkommene Bestätigungen der geschichtlich notwendigen Entwicklung wiederaufgenommen worden sein; Urheber dieser Entwicklung sind sie nicht. — So denke ich mir auch Ps. 51 und seine Wertung des Opfers als ein Produkt des Exils. Folgende Erwägung bestätigt diese Annahme. V. 20—21 sind mit den meisten neueren Exegeten als Zusatz zu betrachten. Aus welcher Zeit stammt er aber? Fraglos, scheint es mir, aus dem Exil (BAETHGEN u. a.) oder der ersten nachexilischen Zeit vor der Mauerbau Nehemias (CHEYNE u. a.). Dann ist aber der Psalm nicht jünger als das Exil, erklärt sich aber am besten eben aus dieser Zeit.

Wie kann er aber dann ein Kultpsalm sein? Wir wissen aus Jer. 41, 5, daß auch nach der Zerstörung des Tempels ein Notkultus auf den Trümmern¹ geübt wurde. Wenn die 80 Männer aus Sichem, Silo und Samaria

¹ Oder in einem früher „illegitimen“ Tempel in Mispa. Der Kult ist auf alle Fälle ein interimistischer und unter dem Bann des göttlichen Zorns geübt.

»mit geschorenem Bart und zerrissenen Gewändern und bedeckt mit Selbstverwundungen« ihre Opfergabe und Weihrauch darbringen, so ist das wohl nicht als Zeichen der Landestrauer (GIESEBRECHT u. a.) zu betrachten, sondern eher ein Zeichen der Bußfertigkeit der Reinigungsbedürftigen. Dem sei wie ihm wolle — ein kümmerlicher Rest des ehemals so prächtigen Kultes in Jerusalem war es. Daß Jahwä zur Zeit keinen richtigen und glanzvollen Kult haben wollte, das hatten ja eben die geschichtlichen Tatsachen gelehrt; trotz allen kultischen Anstrengungen war Jerusalem gefallen. Hier war nun auch unter den Nichtexilierten Boden für eine geringschätzende Beurteilung des Kultes, wie die Propheten sie gelehrt hatten. Die notwendigen Reinigungen, Dämonenvertreibungen und Krankenheilungen sind natürlich irgend wie und wo betrieben worden; seine Kranke und Unreine hat man selbstverständlich nicht zu Grunde gehen lassen können. Soweit möglich ist das alles nach altem Ritual geübt worden; auch Sündopfer hat man wohl gebracht. Daß aber das Opfer nicht Jahwä die liebste Prästation war, hatte die Eroberung Jerusalems gezeigt; sonst hätte er nicht die Chaldäer den Tempel zerstören lassen. So ist man ganz natürlich dazu gekommen, die Gebete und Psalmen der Reinigungen und der Dankfeste als die Hauptsache des Rituals neben den Reinigungsmanipulationen zu halten. — Den Männern der offiziellen Religion der Zeit nach der ersten Restauration sind solche Ansichten jedoch etwas schwer auf die Brust gefallen. Ein Abschreiber hat daher V. 20 f. noch vor Nehemias Zeit hinzugefügt.

c) Ps. 51, 8 hat es wahrscheinlich gemacht, daß der Reinigung gewisse Orakel und Omina vorausgingen. Die Bitte um ein günstiges Omen enthält wohl Ps. 86, 17: mache mit mir ein Zeichen zum Guten, d. h. gib mir ein gutes, ein günstiges Zeichen; *ōp* von prophetischen Zeichen und Omina ist häufig, vid. lex.

Diese Auffassung wird von den babylonischen Psalmen bestätigt. Auch hier betet der Leidende um ein günstiges Zeichen oder eine zustimmende Offenbarung. So heißt es:

*Entferne das Unheil, bewache mein Leben,
so werde ich deinen Vorhof bewachen, deine Gestalt aufstellen,
von dem Unheil rücke mich fort, so daß ich bei dir aufbewahrt sei!
Sende mir und laß mich einen günstigen Traum schauen;
der Traum, den ich schaue, sei günstig, der Traum, den ich schaue,
sei günstig,
den Traum, den ich schaue, wende ihn zum Guten!¹*

¹ JASTROW, Relig. Bab. u. Assy. II 1, S. 95.

Ebenso betet Ašurbanaplu gelegentlich einer Krankheit:

[Gewähre mir] ein zuverlässiges Orakel¹

An sich ist es wahrscheinlich, daß das Orakelgeben in Verbindung mit Opfern geschah. Hierüber belehrt uns Ps. 5, 4. Es kommt hier auf die richtige Deutung des zweiten קָרַב an². Den Ausgangspunkt muß Ps. 27, 4 bilden. Der Vers — ein Vertrauensmotiv — besagt, daß der Betende in seiner Not nur eins begehrt habe: nach Jahwä's Haus zu kommen und dort »seine Schönheit schauen«, d. h. vor ihn in den Tempel treten zu dürfen³ und dadurch seine Gnade erleben⁴, und »*biqqēr* in seinem Palaste«. Daß dieser Wunsch jetzt erfüllt ist und der Psalm somit eben bei dem Tempelbesuch gesungen werden sollte, ist fast sicher; der Betende verspricht daher V. 5 das Dankopfer, wenn ihm geholfen wird.

Daß nun dies *biqqēr* ein technischer Ausdruck kultischer Art ist, geht aus dem Parallelismus mit dem ebenfalls kultischen Ausdruck »die Schönheit Jahwä's schauen« hervor. — Das wird von II Kg. 16, 15 bestätigt: der Bronzaltar soll *biqqēr* dienen, während »der große Altar« für die eigentlichen Opfer bestimmt ist. Da nun das *biqqēr* auf (oder bei) dem Altar stattfindet, so bezeichnet es einen Akt, der in Verbindung mit dem Opfern geschah. Dazu stimmt auch Lev. 19, 20: wenn ein Mann sich auf ein nicht freigegebenes Weib, das einem anderen gehört, vergriffen hat, so soll er nicht mit dem Tode bestraft werden, sondern es soll eine *biqqōrāḥ* mit ihm (add. ל Sam) vorgenommen werden; der flg. Vers zeigt, daß die Sünde durch ein Aschamopfer gesühnt werden soll; demnach muß *biqqōrāḥ* eine kultische Handlung bezeichnen, zu der das Sündopfer, oder die zum Sündopfer irgendwie gehört. Die Wurzel קָרַב bedeutet spalten. Daher Piel = genau untersuchen. *Biqqēr* in kultischem Sinne muß wohl demnach die Opferschau zwecks Orakelgebung bezeichnen. Daß dieses Offenbarungsmittel in Israel nicht unbekannt war, zeigen Gen. 4, 4 f.; 15, 10 f.

Das entsprechende Nomen ist *bōqār* Ps. 5, 4: Schauopfer, Omenopfer, oder wie man es nun übersetzen will — ob die Vokalisation richtig ist, wissen wir nicht; die Massora hat wohl an *bōqār* Morgen gedacht. Der kultische Sinn ist hier unverkennbar, es steht als Objekt des Vb. עָרַךְ , das Terminus für das Zubereiten des Opferholzes, des Opfers, des Altars ist (siehe BUHL zur Stelle).

¹ Ib. S. 113 unten.

² Das erste קָרַב ist eine das Metrum (Fünfer) zerstörende Dublette. Verbinde 3 b mit 4, BHK.

³ Vgl. den Ausdruck »das Anlitz Jahwä's schauen«.

⁴ Über den ursprünglichen Sinn der Worte siehe KITTEL zur Stelle.

Der Psalm setzt voraus, daß der Betende soeben in den Tempel gekommen ist (V. 8) und dort das Opfer vorbereitet hat, durch das er eine Offenbarung betreffend seiner Sache erhofft; er bittet nun Jahwä, sein Gebet zu erhören, vgl. Ps. 86, 17, und motiviert diese Bitte mit den Unschuldsmotiven V. 5—9:

*Denn ich flehe zu dir^o, Jahwä, erhöre meine Stimme;
ein Schauopfer rüste ich dir zu, und spähe [nach meinen Zeichen].*

Ein Versfuß fehlt V. 4, wahrscheinlich ist ein Wort ausgefallen; man kann mit BRIGGS ^לergänzen; vielleicht aber besser, jedoch kühner, ^ל nach Ps. 86, 17, vgl. 74, 9.

d) Wie ein Orakel wie die hier erschlossenen gelaute haben, darüber gibt uns Ps. 12, 6 Kunde. Denn wie häufiger in den nationalen Klagepsalmen und den Gemeindekultliedern, so wird auch hier das göttliche *Orakel in Wortlaut* mitgeteilt. — Auch dieser Psalm enthält eine Klage über die Zauberer, die mit ihren mächtigen und unheilvollen Worten dem Frommen schadet V. 3—5; der Klage geht eine Bitte um Rettung voraus V. 2. Daß der Psalm »kollektiv« sein sollte, wie selbst BALLA denkt, ist eine Annahme, die nur darauf beruht, daß man die Feinde nicht verstanden hat. Daß Jahwä in V. 6 sein Eingreifen als Rettung der Armen und Gedrückten bezeichnet, ist eine Generalisierung, die sein Eingreifen überhaupt bezeichnet, und verbietet nicht, daß es dies mal einem Einzelnen gilt. — In V. 6 greift Jahwä das Wort und verkündet, daß er jetzt zum Einschreiten bereit ist und den armen Bedrückten retten will¹.

Ich sehe gar nicht ein, warum hier eine bloße dichterische Fiktion in Nachahmung älterer kultischen Liturgien vorliegen sollte. Und nicht um ein Haar besser ist die Annahme EWALDS, von BAETHGEN, BUHL u. a. aufgenommen, daß der Dichter hier ein älteres Orakel zitiert; »die älteren Orakel« waren nicht in der Weise »heilige Schrift«, die die Psalmdichter sich zum Trost zitieren konnten. Vielmehr haben wir uns diese Worte als vom Priester gesprochen zu denken. In dieser Form teilt er das Resultat des Orakelsuchens, etwa der Opferschau, mit — die Umsetzung der technischen Orakel in Worte ist natürlich Sache des Priesters, vgl. Delphi.

Weil die Worte »objektive«, soeben empfangene und unter allen Garantien von den rite bestellten Kuldiener mitgeteilte Gottesworte sind, die die Erhörung der Bitte verspricht, kann der Betende mit einem Dankgebet abschließen, die seinem Vertrauen auf die göttliche Hilfe und dem Gefühle

¹ Zum Wortlaut siehe oben I 9, S. 27.

der Sicherheit in Gottes Schutz Ausdruck gibt. Das sind alles nicht dichterische Fiktionen, sondern Wirklichkeiten.

Durch die Annahme einer kultischen Bestimmung fällt Licht auch über eine andere unklare Stelle in dem oben erwähnten Ps. 27. Auch hier vernehmen wir die verheißenden Worte des amtierenden Priesters, ja der Psalm hat sogar die Form der Wechselrede, die in den babylonischen Psalmen so häufig ist. Der Psalm fällt in zwei Teile; V. 1—6 enthält ein breit ausgeführtes Vertrauensmotiv, das fast ein selbständiger Vertrauenspsalm geworden ist; so wird die feste Basis für die folgende Bitte und Klage gelegt. Der eigentliche Klagepsalm fängt mit V. 7 an. Wie gewöhnlich setzt er mit der Anrufung ein:

O höre, Jahwä, mein Rufen, sei mir gnädig, erhöhr' mich!

V. 8 fährt nun fort: »Zu mir spricht mein Herz: Suchet mein Anlitz!« Wenn »mein Anlitz« richtig wäre, müßte der Redende Jahwä sein, was nur durch den Mund des prophetischen Priesters kultisch denkbar wäre. Indessen spricht der erste Satz gegen diese Auffassung; daß das Herz jemandes etwas zu ihm sagt, erinnert uns unwillkürlich an die Anschauungen, die mit dem Wissen und den Offenbarungen des Propheten verbunden waren. Der Prophet hat geheime Kunde, weil diese in geheimer Weise in sein Herz, seine Seele hineingekommen ist; ein rechter Prophet soll nur das reden, was wirklich in seinem Herzen ist, das Wort muß »in ihm sein« (vgl. Jer. 5, 13). — Elischa weiß, was sein Knecht gemacht hat, weil sein Herz diesen auf dem Wege begleitet und ihm über seine Taten Kunde erstattet hat (II Kg. 5, 26). So liegt es aber am nächsten, in Ps. 27, 8 die Rede eines Propheten zu hören; er kann jetzt dem Kranken ein tröstendes Wort mitteilen, weil sein Herz Kunde im Rate Jahwä's geholt hat oder vom Geiste Jahwä's inspiriert worden ist und daher ihm diese Kunde vermittelt hat: er vernimmt das Wort Jahwä's, das in sein Herz geraunt wird, vgl. Ps. 81, 6 b; 85, 9 (»Ich will hören, was Gott [in mir — so LXX] spricht«). Dann kann aber *pānāj* nicht richtig sein; man muß *pānāw*, das Anlitz Jahwä's lesen; da der Angeredete der Kranke sein muß, so ist statt Imp. Plur. Sgl. zu punktieren, das *waw* ist wohl der Rest eines undeutlich gewordenen נא (nota acc.). Der Priester sagt somit:

Zu mir spricht mein Herz: »Suche sein' Anlitz!«

Er weist in verheißender Weise den Kranken zu Jahwä, der will ihm gnädig sein. Wir dürfen uns vorstellen, daß diese Worte geredet wurden, als der Priester »die Hand des Kranken griff« und ihn »vor Jahwä« hineinführte, zum Altar hin, wo die Reinigungen stattfinden sollten. — Darauf antwortet der Kranke, sich zu Jahwä wendend:

Ich suche dein Anlitz, Jahwä, verbirg dich nicht vor mir!

Nun folgt die Klage und die Bitte, in ein Vertrauensmotiv hinausmündend V. 13:

Fest¹ glaub' ich, Jahwä's Güte zu schauen im Lande der Lebendigen.

Und der Priester schließt den Akt mit einer tröstenden Vergewisserung und Ermutigung:

Sei fest und stärke dein Herz und hoff' auf Jahwä!²

e) Daß das göttliche Orakel oder die priesterliche Zusage einmal in den kultischen Klapepsalmen — ich möchte eher sagen: in den Sühnritualen — einen festen Bestandteil bildete, nach dem dann zuletzt Danksagung, später in die Gewißheit der Erhörung abgeschwächt, folgte, haben früher GUNKEL³ und BALLA⁴ erkannt. Sie folgern dies 1. aus dem bisweilen sehr schroffen Übergang zwischen Bitte und Gewißheit der Erhörung; 2. aus der Tatsache, daß in den Klagepsalmen des Jeremia bisweilen ein Orakel statt der Gewißheit steht; 3. aus der Analogie der babylonisch-assyrischen Psalmen.

Es gibt aber Psalmen, die nicht nur diesen schroffen Übergang aufweisen, sondern in denen die Gewißheit und die Danksagung eine Form hat, die deutlich auf etwas im Vorhergehenden Gesagtem oder Gemachtem zurückweist, das jetzt nicht im Psalmtext steht — Psalmen die eine Lücke vor der Danksagung aufweisen, oder sagen wir lieber: die in (mindestens) zwei Abteilungen gesungen worden, zwischen denen etwas dem Betenden gesagt oder mit ihm getan worden ist, auf das die Danksagung zurückgreift. Es sind die Ps. 6, in dem der Absatz zwischen V. 8 und 9 liegt, 28 (zw. 5 u. 6), 31 (zw. 19 u. 20), 57 (zw. 6 u. 7), 62 (zw. 9 u. 10). Was dazwischen gelegen hat, kann nach dem oben Gesagten nicht zweifelhaft sein. Wir haben es hier mit wirklichen Kultpsalmen zu tun; in der »Lücke« oder richtiger Pause, zwischen den beiden Teilen wird der Priester das Orakel eingeholt oder die Reinigung (siehe V 3 b) vollzogen haben — oder vielleicht beides.

Ps. 6 ist ein echter Krankheits- und Zauberpsalm. Nach der Anrufung V. 2 erhebt der Beter die Klage über die von den Zauberern (V. 9) bewirkte todesgefährliche Krankheit V. 2—9, und flechtet die Bitte und

¹ Streiche das überpunktete *lūlē*, BHK.

² Streiche das erste „Hoff“ auf Jahwä“ m. c, BHK.

³ Psalmen, RGG IV.

⁴ Das Ich der Psalmen, S. 14 f.; 26; 55 f.

die Motive hinein. Den Höhepunkt erreicht die Klage in der dritten Strophe 7—8:

*Ich bin so müde von Seufzen¹
allnächtlich schwemm' ich mein Lager, laß' fließen mein Bett in Tränen,
mein Auge ist trüb vor Kummer und matt² ob all meiner Feinde.*

Wenn nun in der letzten Strophe plötzlich die jubelnde Gewißheit hervorbricht, und zwar in einer Form, die kaum mehr kategorisch gedacht werden kann, so ist jedenfalls die »psychologische Erklärung«, die z. B. BUHL gibt (»die Erwähnung der Gegner, dessen Triumphieren seine Leiden unerträglich machen, erweckt plötzlich bei dem Dichter das siegreiche Bewußtsein des sicheren Kommens der Rettung, da Gott doch nicht diesen Ungläubigen Recht geben werde«) sehr matt und reflektiert. Wer die Worte

*Hinweg von mir, ihr Zauberer alle, denn Jahwä hat mein Weinen erhört,
erhört hat Jahwä mein Flehen, Jahwä hat mein Gebet angenommen;
bestürzt meine Feinde werden stehen und augenblicks schamrot abziehen,*

liest, der fühlt, daß sie auf ein Erlebnis zurückgehen wollen; die »Erwähnung der Gegner« genügt hier nicht. Entweder muß man annehmen, daß der Dichter hier ein inneres Erlebnis offenbarungsähnlich aufblitzender Art gehabt, oder aber daß das Erlebnis mehr äußerer Art war: ein von Außen her kommendes Gotteswort oder göttliches Rettungsversprechen hat sein Herz aufgerichtet und den Umschwung des Psalms verursacht. Die Erhöhung und die Annahme des Gebets ist schon eine Tatsache — Perf. *šāma'*; was noch aussteht, ist die Verwirklichung in der phänomenalen Welt, das Abstrafen der Feinde und damit die vollendete Heilung der Krankheit — Impf. *jibbāh'lū, jāšābū, jeḏōšū*. — Von diesen beiden Erklärungsmöglichkeiten liegt die letztere a priori am nächsten; denn es ist zu erwarten, daß ein rein inneres Erlebnis damals in der Form der prophetischen Offenbarungen mit Visionen und wahrnehmbaren Gottesworten aufgetreten sei; so war die gewöhnliche und von allen anerkannte Form der Offenbarung, und auch die religiösen Erlebnisse nehmen fast immer die Formen des Gewohnten, Traditionellen, offiziell Anerkannten an. — Was sind nun das für äußere Worte oder Taten, auf die die Gewißheit zurückgreift? — Die Sühnehandlungen und die Zusage des Priesters. Durch die Annahme, daß irgend etwas der Art zwischen den beiden Teilen des Psalms vorgenommen worden ist, erklärt er sich vollständig. —

¹ Drei Versfüße fehlen.

² Eigentlich: alt geworden.

In Ps. 28 ist der Betende ein israelitischer oder jüdischer König, »der Gesalbte«, V. 8¹. — Daß er ein Krankheitspsalm ist, zeigt V. 7, der von Wiederaufblühen des Körpers des Betenden redet. Die Krankheit ist von den Zauberern bewirkt, V. 3, siehe oben 14. Daß der Psalm im Tempel gebetet ist, geht aus V. 2 hervor:

Wenn ich hebe meine Hände [Jahwä] zu deinem heiligen Raum —

יְהוָה = das Innenraum des Tempels = das »Allerheiligste«. — Der Psalm fällt in drei Teile. In dem ersten Teil, V. 1—4, betet der König (»ich«) um Hilfe und Rettung, motiviert die Bitte mit dem Hinweis auf die Todesgefährlichkeit seiner Krankheit; zugleich bittet er um vergeltende Rache über die feindlichen Zauberer, die die Krankheit verursacht haben. Nach diesem eigentlichen Klagepsalm ist nun eine einwilligende Antwort Jahwä's gegeben und die Reinigung vorgenommen worden, wonach der König einen kurzen, vorgreifenden Dankpsalm singt, in dem er sich, nach der Sitte, nach seinem Verhältnis zu Gott bezeichnet, vgl. Ps. 116, 16: ich bin dein Knecht und Sohn deiner Magd.

Gelobt sei Jahwä, daß er hörte mein flehentlich Rufen!

Jahwä ist meine Kraft und mein Schild, ihm vertraut mein Herz.

¹ ² *Mir ward Hilfe, es 'blühet mein Leib und aus Herzen'³ ich dank' ihm; Kraft und Schutz seinem Volke⁴ ist Jahwä, er ist die Rettung seines Gesalbten.*

¹ Daß der Gesalbte hier in Parallelismus mit Israel nur auf das Volk selbst gedeutet werden könne (GRÄTZ, HALEVY, REUSZ, BEER, COBLENZ, WELHAUSEN, SMEND, BUHL, STAERK), ist falsch, der Parallelismus bedingt nicht immer Identität, und wer das Denken des alten Orients kennt, weiß, daß König und Volk sehr korrelierte Begriffe sind; die Sache des Königs ist die des Volkes und umgekehrt; gedeiht der König, so blüht das Volk — oder sollte es nach den religiös-politischen Theorien wenigstens tun. Man sieht nicht ein, warum nicht Klagepsalmen für israelitische Könige gedichtet sein sollten. In Babylonien-Assyrien waren die Klagepsalmen ursprünglich lediglich für den König bestimmt, siehe JASTROW, Relig. Bab. u. Assyrl. II, S. 106 f. — Die Annahme, daß V. 8—9 ein späterer liturgischer Zusatz sei (GRÄTZ, KITTEL, STAERK) verbietet schon die Tatsache, daß V. 8 mit 7 b zusammen eine Strophe bildet; der Psalm besteht aus 7 zweizeiligen Fünferstrophen; V. 5 ein prosaischer Einschub nach Jes. 5, 2.5; Jer. 1, 10; 18, 7 und ähnl. St.

² Streiche י, s. BHK.

³ L. z. T. nach LXX: יְהוָה יִשְׁעִי וְיִשְׁעִי יְהוָה.

⁴ L. לְעַמּוֹ, BHK.

Im dritten Teil greift der Chor im Namen der Gemeinde, des Volkes, das Wort und bittet, daß Jahwä auch fürderhin die Hilfe seines Volkes sein möge, wie er jetzt an sein Volk gedacht hat und dessen König geheilt.

*O hilf deinem Volke, [Jahwä] und segne dein Erblum,
und weide und trage sie, [Jahwä] für immer und ewig!*

Man wird zugeben müssen, daß diese Deutung des Psalms die Schwierigkeiten, die in »dem losen Zusammenhange des Psalms« (BUHL) stecken, beseitigt und eine Ausscheidung mehrerer oder weniger Verse (GRÄTZ, DUHM, BRIGGS, KITTEL, STAERK) unnötig macht. Darin liegt aber eine Bürgschaft für ihre Richtigkeit. —

In derselben Weise ist höchstwahrscheinlich auch Ps. 31 aufzufassen. Daß dieser Psalm von Krankheit und feindlichen Zauberern redet, haben wir oben gesehen IV 4 d; II 6 c. Er fällt deutlich in zwei Teile: ein Klage lied V. 1—19 und ein Danklied V. 20—25. Nun könnte man vielleicht sagen: also sind das zwei selbständige Psalmen. Dagegen spricht jedoch, daß das Danklied V. 20—25, wie das in Ps. 28, 6—8, etwas anderer Art als die eigentlichen selbständigen Danklieder sind. Es fehlt nämlich jenen die »Erzählung von der Not«, die sonst zum eisernen Bestande der individuellen Danklieder gehört¹. Das erklärt sich wohl eben daraus, daß diese erst nach der Heilung, bei einer anderen kultischen Zusammenkunft als der Klagepsalm gesungen wurden und daher vor der Gemeinde das, was damals geschehen, gleichsam wiederholen müssen, während jene unmittelbar nach dem Klagepsalm und der Reinigung als vorgreifende Danklieder gesungen wurden und daher die Erzählung nicht brauchen; sie sind an Jahwä gerichtet, während der eigentliche Dankpsalm sich auch an die versammelte Gemeinde wendet. Ist dem so, so haben wir in Ps. 31 eine Art Liturgie wie Ps. 28. — Der erste Teil enthält die Anrufung, die Klage über Krankheit und Spott und Hohn, die Vertrauensmotive, die Bitte um Rettung und Rache. Wie mit einem schrillenden Schrei schließt er unvermittelt und bratt ab, ohne Abgesang und Abspannung. Dann haben wohl die kultischen Handlungen mit der Antwort des Priesters gefolgt. — Der zweite Teil hebt gleichsam etwas gedämpfter an, mit einem bewundernden Preis der Güte Jahwä's, der alle fromme Notleidenden rettet und birgt. Dann fährt er aber stärker fort: dies ist auch mir widerfahren! Hier wird der Ton so jubelnd und hochklingend, daß wir auch hier, wie in Ps. 6, annehmen müssen, daß der Psalm auf etwas tatsächlich im Kulte Erfahrenes hinweist, V. 22 f.:

¹ GUNKEL, RGG IV, Artkl. Psalmen 6; BALLA, Das Ich d. Psalmen, S. 29 ff.

*Dank Jahwä, der mich wunderbar begnadet in der mauerfesten Stadt¹.
Obwohl ich sprach in meiner Not: „Ich bin verstoßen von dir“,
hast du doch meine Klage erhört, als zu dir ich schrie.*

So sehr schlägt der Dichter hier in den Ton des Dankliedes über, daß er in V. 24 sogar den Betenden »alle die Frommen Jahwä's« anreden läßt, als ob sie schon wirklich bei einem Dankfeste da wären. —

Ps. 57 ist schon äußerlich durch den Refrain V. 6 und 12 in zwei Teile zerlegt, von je drei vierzeilige Strophen von abwechselnd drei- und zweifüßigen Verszeilen, wozu der Kehrvers von 2 dreifüßigen Zeilen. Daß diese zwei Teile zusammen ein Ganzes und nicht zwei selbständige Psalmen bilden, zeigt der Kehrvers. Wenn nun trotzdem der zweite Teil ein regelrechter Dankpsalm ist — jedoch ohne das Zeugnis vor der Gemeinde — so ist es auch hier die nächstliegende Annahme, daß der Psalm ein Kultpsalm ist, und daß der zweite Teil nach den Reinigungsriten gesungen worden ist. So erklärt sich am besten die triumphierende Gewißheit in V. 7:

*Meinen Füßen hatten Netz sie gespannt, 'mein Leben zu nehmen'²,
eine Grube vor mir gegraben — sind selbst drin gefallen!*

Unwillkürlich werden wir bei diesem gleichsam schon erlebten Untergang der Feinde daran erinnert, daß in den babylonischen Reinigungsriten Bilder der Zauberer und Dämonen gemacht wurden, die dann stellvertretend zerstört wurden; so erlebte der Kranke schon im Kulte, wie seine Feinde »ideel« überwunden und bestraft wurden³. —

Wir haben hier vorausgesetzt, daß eine sündenvergebende und Heilung versprechende Zusage durch den Priester in irgend einer Weise die Reinigungs begleitet, bzw. abgeschlossen habe, und daß diese als ein Wort Jahwä's, ein Orakel geformt sei. Diese Voraussetzung bestätigt Ps. 62, 12 uns. Auch dieser eigentümlich variierte Psalm fällt in zwei Teile. Der erste V. 2—9 — zweimal drei vier-zeilige Strophen von abwechselnd 3- und 2-füßigen Versen — besteht statt der gewöhnlichen Klagen und Gebete, hauptsächlich aus Vertrauensmotiven, die durch die Selbstermunterung V. 2 und 6 ein eigentümlich persönliches, inniges und zugleich gedämpftes Gepräge erhält; der Psalm nähert sich einem reinen Vertrauenspsalm; das Persönliche wird noch mehr durch die Ermahnung V. 9, die aus dem Stil der Dankpsalmen eingedrungen ist, unterstrichen. Auch die Klage über

¹ Hier wohl ein Epitheton der Gottes- und Königsstadt Jerusalem.

² Eigtl. um meine Seele zu beugen — l. *lichpōf*.

³ WEBER, AO VII 4, S. 28.

die Feinde V. 4—5 ist eigentümlich geformt; die Feinde werden angeredet statt in 3. Person erwähnt, vgl. Ps. 52. — Der zweite Teil ist ein 14 zeiliger Dankpsalm, auch hier derselbe ruhige, lehrhafte, verallgemeinernde Ton wie in V. 9. Hier heißt es nun als Begründung der Ermahnung zum Vertrauen und Danken:

*Einmal hat Gott ja geredet, zweimal hab' ich's gehört,
daß bei Gott ist Kraft und bei dir, o Herr, ist Huld;
denn du [o Herr] vergeltest einem jeden sein Tun.*

Das »Einmal und Zweimal« steht wohl nur auf Rechnung des poetischen Parallelismus, wie das »ob dreier Frevel und ob vierer« bei Amos. Es ist somit hier nicht die Meinung des Dichters, sich auf altbekannte, gleichsam im Kinderunterricht oftmals wiederholte Jahwaworte und Alltagswahrheiten zu berufen. Sondern er tröstet sich zu einer ihm eben jetzt zu Teil gewordenen Offenbarung Jahwä's, die ihm Erfüllung seines Gebetes, seine Rettung vor den Feinden und die Bestrafung dieser verbürgt. Das »Einmal und Zweimal« umschreibt wohl nur das ausdrückliche der Zusicherung. Demnach haben wir es auch hier mit einer Liturgie eines kultischen Aktes zu tun; die Mitteilung des göttlichen Orakels fällt vor V. 10. — —

f) Eine priesterliche Zusage ähnlicher Art scheint auch in Ps. 55, 23 vorzuliegen. Zunächst ist klar, daß der Vers auf falscher Stelle steht; denn erstens unterbricht er den Zusammenhang und zerstört dadurch den beabsichtigen Gegensatz zwischen den falschen und gefährlichen Feinden V. 22 und dem mächtigen, getreuen Jahwä, der sicher die Feinde herunterstürzen wird, V. 24 a, merke das וְאֵתֶּךָ; und zweitens fällt der Psalm in vierzeilige Strophen (3 und 2 Versfüße); wenn aber V. 23 seinen jetzigen Platz haben soll, so muß er auf zwei Strophen verteilt und mit verschiedenartigen Aussagen verbunden werden, während er doch logisch eine abgerundete Einheit bildet. Dagegen kann V. 23 sehr wohl eine abschließende Strophe hinter V. 24 bilden — wenn er nicht ein Einschub ist. — Der Psalm ist ein gewöhnlicher Krankheits- und Zauberpsalm. Gehört nun V. 23:

*Winf auf Jahwä deine Sorge, er wird dich stützen,
nimmer in Ewigkeit läßt er den Gerechten wanken —*

zum Psalm als ursprünglicher Abschluß, so sehen wir darin am besten eine ermunternde Zusage des Priester, vielleicht ehe er zu den Reinigungsriten schreitet.

g) Endlich gibt es ein Paar Stellen, die vielleicht auf eine besondere kultische Sitte, das *Inkubationsorakel*, hindeuten. Daß man auch in Israel

diese Orakelform kannte, zeigen Stellen wie Gen. 26, 24; 28, 10 ff.; 1 Kg. 3, 5¹. Möglich ist dann auch, daß der Kranke und Hilfesuchende bisweilen diese Form des Orakelsuchens verwendet hat und nach gewissen Vorbereitungen und Weihungen eine Nacht im Tempel, bzw. auf der heiligen Stätte, verbrachte, um dort eine Traumoffenbarung betreffend seiner Krankheit zu erlangen. Vielleicht deuten Ps. 17, 15; 3, 6 und 4, 9 darauf hin.

Ps. 17 ist die Klage eines unschuldig Verfolgten. Hinterlistige Feinde umstellen ihn, wollen ihn töten V. 9—12; nach der Schilderung haben wir auch hier an die *pō^calē āwān* zu denken, vgl. besonders 12 und 6. Da der Beter sich gerecht und unschuldig weiß V. 1—5, so betet er, daß Jahwā eine furchtbare Rache über sie vollstrecken möge V. 13 f. In Anschluß an diesem Rachegebet spricht er nun V. 15 die Gewißheit der Erhörung aus, die sein eigenes künftiges Schicksal im Gegensatz zu demjenigen der Frevler schildert:

*Ich aber darf gerechtfertigt² dich schauen,
an deiner Gestalt beim Erwachen mich sätt'gen.*

Die von älteren jüdischen Exegeten, und GEIER, DELITZSCH, HOFMANN und KITTEL vertretene Auffassung »beim Erwachen aus dem Schlafe des Todes« ist mit keiner Silbe angedeutet und steht in zu losem Zusammenhang mit dem Thema des Psalms; die bildliche Auffassung: aus der Nacht des Unglücks (CALVIN, BAETHGEN, HITZIG u. a.) müßte auch deutlicher angedeutet sein, da ja eben das Bild fehlt. Dagegen sehen EWALD, HENGSTENBERG, DUHM in dem Erwachen das natürliche Erwachen am flg. Morgen; der Psalm sei ein »Abendlied«. Letzteres ist allerdings nicht angedeutet; ein Abendlied im gewöhnlichen Sinne ist dieser Unglückspsalm nicht; er hat eine besondere Veranlassung. Es fehlt bei den Genannten eben die Erklärung davon, daß der Dichter die Wendung seines Schicksals am folgenden Morgen erwartet; insofern könnte man versucht sein, bei STAERKS Deutung zu bleiben: alle Morgen neu. — Es liegt aber der Auffassung EWALDS das richtige Gefühl zu Grunde, daß »beim Erwachen« den entscheidenden Wendepunkt des Schicksals des Beters bezeichnet. »Sich an Gottes Gestalt sättigen« ist natürlich so viel wie Gott zu genüge schauen, bezeichnet somit das Erlangen des durch den Zutritt zu Gott ermöglichten Heils; dies erwartet er am flg. Morgen zu erreichen; dann wird er die Erfüllung seines Gebetes sehen. Während der Nacht muß somit etwas eintreffen, das diese Wendung verbürgt, und zwar während er schläft.

¹ Siehe SMEND, Isr. Relig. Geschichte². Freiburg 1899, S 93.

² Eigentlich: als ein Gerechter.

Hier könnte man nun an die in Israel verbreitete Ansicht denken, nach der das Wirken der Gottheit überhaupt im Dunkel der Nacht stattfindet, vgl. Ps. 46, 6 u. a. St. Dann wird aber der Zusatz »beim Erwachen« ein ziemlich nebensächlicher im Zusammenhange. Es liegt doch näher, an eine im Laufe der Nacht zu erwartende, während des Schlafs eintretende Gottesoffenbarung, die dem Beter das baldige Schauen des Gottesverbürgen wird, also an eine Inkubation, die nach dem Singen des Psalms stattfinden soll.

Ähnlich ist es vielleicht auch möglich, Ps. 4, 9 aufzufassen. Nach der Bitte V. 2 und der indirekte Klage in der Form einer Apostrophierung V. 3—6 folgt das Vertrauensmotiv V. 7—9: viele *wünschen* sich das Glück, er aber sei dessen schon völlig gewiß; Jahwä hat schon sein Herz mit zuversichtlicher Freude gefüllt V. 7—8; dann fährt der Dichter fort:

*In Frieden darf ich mich legen und zumal einschlafen,
denn du, Jahwä, läßt mich in Sicherheit wohnen.*

Übersetzt man, wie oben »darf ich mich legen« usw., so ist damit die übliche Auffassung angedeutet, nach der der Satz durch ein Beispiel das größtmögliche Sicherheitsgefühl ausdrückt; die Nacht ist dem primitiven Menschen voll Grauen und Gefahren; wer sich dann ruhig und furchtlos dem Schlaf übergeben kann, der hat einen treuen Hüter in allen Nöten; dies behauptet der Dichter hier von sich. — Man kann aber auch übersetzen »in Frieden werde ich mich legen« usw., und den Satz auf ein einmaliges, jetzt bevorstehendes Niederlegen besonderer Art beziehen: in Frieden werde ich mich jetzt zur Inkubation niederlegen — ich bin eines »guten Zeichens« gewiß.

Endlich besteht auch die Möglichkeit, Ps. 3, 6 auf die bereits vollzogene Inkubation zu beziehen. Entweder ist hier zu übersetzen:

*Wenn ich mich lege und schlafe, darf ich (wieder) erwachen, denn
Jahwä ist meine Stütze,
ich fürchte nicht Tausende von Kriegern wenn sie rings sich wider
mich stellen,*

und als Vertrauensmotiv aufzufassen: selbst dies wage ich im Vertrauen auf dich, siehe oben zu Ps. 4, 9. — Oder aber:

*Ich legte mich nieder und schlief ein, bin erwacht, denn Jahwä ist
meine Stütze.*

Dann gehen die Worte auf einen besonderen, soeben erlebten Fall, den die Erklärer, die so übersetzen, bis jetzt noch nicht erklärt haben. Entweder muß man dann an ein rein persönliches, konkretes, uns aber unbekanntes Erlebnis des von seinen privaten Erlebnissen dichtenden Ver-

fassers denken, oder aber in Übereinstimmung mit der Allgemeinheit des Psalms und dem kultischen Charakter der individuellen Klagepsalmen an die vollbrachte Inkubation, die dem Beter volles Vertrauen auf die jetzt zu vollziehenden letzten Reinigungen eingeflößt hat. — —

Eigentlich viele Spuren der kultischen Bestimmung der Klagepsalmen haben wir nicht gefunden, jedoch viele genug, um unsere mehr apriorische Erwägungen V 2 zu bestätigen.

4. Zur religiösen Wertschätzung der Klagepsalmen.

Sind die Psalmen durch dieses Resultat herabgesetzt, entwürdigt worden? Stehen sie als religiöse Denkmäler in unserer Betrachtung höher, wenn sie freie Erzeugnisse privater Männer und Zeugen ganz individueller, persönlicher Erlebnisse sind, als wenn sie Kultpsalmen zum Gebrauch eines jeden sich in einer bestimmten Lage befindlichen Menschen sind und Hilfe gegen Feinde erflehen, die eigentlich nur Kraft einer von uns als Aberglauben gebrandmarkten Überzeugung da sind?

Ich glaube nicht, daß dem so ist.

Aberglaube oder nicht — aus dieser Überzeugung entsprangen dem alten Israeliten einige seiner größten Nöten, und gegen die Not, die eben seine Not ist, sucht der Mensch Gottes Hilfe. Die Dichter dieser Psalmen bezeugen, daß nur bei Jahwä die Hilfe ist; sie fliehen zu ihm, und inbrünstig beten sie zu ihm, daß er sie aus der Not rette. Denn Er hat die Macht und die Güte und die Treue, er kennt das Erbarmen, er vergibt Sünden und reinigt alle innere und äußere Unreinheit, auch die Unreinheit des Herzens, die manchmal die Ursache der äußeren Unreinheit ist (Ps. 51). Diese Psalmen zeugen von lebendiger Religion und lebendigem Gottesglauben, und wir dürfen uns nur darüber freuen, daß wir dies in so hohem Grade eben in der offiziellen Religion und unter den offiziellen Kulträgern finden. —

Sodann ist zu erwägen — wenn wir endlich von Werturteilen reden sollen — ob nicht die unleugbare, von allen leicht zu ersiehende Stereotypität und Eintönigkeit der Klagepsalmen weniger »anstößig« wird, wenn diese von den berufsmäßigen Kultdichtern zum Gebrauch in gewissen allgemeinen Situation und als gültige Ausdrücke der Stimmungen eines jeden gedichtet sind, als wenn es wirklich ganz frei dichtende und von sich selbst und von erlebten Dingen schreibende Dichter wären, die so gebunden von der Stiltradition und so außerstande gewesen wären, seinen Gefühlen und Erlebnissen einen originellen und persönlich gefundenen Ausdruck zu verleihen. Man darf sogar sagen, daß wir jetzt erst imstande sind, die wirklich

vorkommenden Fälle von persönlichem Erleben und persönlichen Gefühlen, von originellen Wendungen und formgestaltendem Vermögen recht zu würdigen, da wir den Hintergrund kennen, gegen den sie sich abheben. Auch den stereotypen, allgemeingültig sein sollenden Wendungen und Bildern werden wir nun besser gerecht; ist es doch ein Wunder, wie diese Kultdichter es verstanden haben, bleibende, für alle Fälle brauchbare, sich jeder neuen Zeit und jeder neuen Denkweise anschmiegende Ausdrücke für die menschliche Not und das religiöse Bedürfnis zu finden.

Endlich möchten wir noch ein Drittes bemerken. Man hat sich öfters über die »kultusfreie« Religion dieser Psalmen gewundert und darin ihr Wesen und ihren Vorzug gesehen. Das ist nun, wie wir gesehen haben, in dieser Form nicht richtig. Tatsache ist jedoch, daß das Kultische im falschen, aber leider gebräuchlichen Sinne des Wortes, sehr zurücktritt. Ich meine die Kehrseite der Kultreligion. Gar zu leicht bleibt diese am Äußerlichen, Dinglichen hängen. Gar zu leicht sucht sie die Rettung in den Zeremonien *ex opere operato*, in der genauen Beobachtung der vorgeschriebenen Manipulationen, in der Kraft der heiligen Formel. Gar zu leicht beruft der Anhänger dieser Religionsform sich Gott gegenüber auf seine Leistungen kultischer Art, auf seine Opfer und Gaben und Reinigungen und Blutbesprengungen und dergleichen mehr. — Von dieser Art Kultusglaube finden wir herzlich wenig in den Klagepsalmen. Um so staunenswerter, als sie von Kulddienern gedichtet und für die kultischen Reinigungen und das Sündopfer bestimmt sind. Gewiß, wenn der Betende sich auf seine »Gerechtigkeit« beruft, so ist alles oben Erwähnte darin mit eingeschlossen; zur Gerechtigkeit gehört auch die genaue Beobachtung der kultischen Pflichten. Es gehört aber auch dazu viel mehr. Die ganze Ethik des Lebens und die ganze Zucht der heiligen Observanz gehört dazu. Das tritt eben in Kultpsalmen wie 15 und 24, 81 und 132 genügend hervor, bleibt aber auch in den individuellen Klagepsalmen nicht unberücksichtigt¹. — Immerhin ist diese Berufung auf die Gerechtigkeit etwas verhältnismäßig Seltenes. Wenn diese Gebete sich auf etwas berufen wollen, so berufen sie sich auf Jahwä. Wohl eben so häufig als die Unschuldsmotive und Gerechtigkeitsmotive sind die Mitleidsmotive. Als solche sind überhaupt die Klagen zu verstehen. Möge Jahwä Mitleid mit seinem gefolterten Knechte empfinden! Der Beter beruft sich auch auf Jahwä's Ehre²; diese leidet, wenn er seinen Knecht nicht rettet, denn so ist es ja mit dem irdischen Herrn und König. Er beruft sich auf Jahwä's Treue (Ps. 22,

¹ Vgl. BAUMGARTNER, Die Klagegedichte des Jeremia, S. 21.

² Vgl. BAUMGARTNER, S. 19.

4—6. 10 f.; 25, 6; 71, 6. 17 f.; 139, 13 ff.). Vor allem aber beruft er sich auf Jahwä's Gnade, auf sein Erbarmen, seinen Langmut¹; weil er auf seine sündenvergebende Gnade vertraut, beichtet er ihm seine Schuld und wirft sich in Buße vor ihn nieder². Jahwä ist der gnädige und barmherzige Gott — das ist der Grundton auch dieser Psalmen, die sie zu allen Zeiten zu den Lieblingstücken der evangelischen Bewegungen und Kreisen der Kirche gemacht hat. — In diesem Sinne ist die Frömmigkeit dieser Psalmen eine »kultusfreie«, und eben die Tatsache, daß sie Kultpsalmen sind, gibt ihnen dadurch einen erhöhten Wert. Sie stehen auch in dieser Beziehung wolkenhoch über ihren ursprünglichen Vorbildern, den babylonisch-assyrischen Kultpsalmen. —

So glaube ich, durch meine Untersuchung der religiösen Wertschätzung der Psalmen nicht geschadet zu haben, eher das Gegenteil.

Wie diese Eigentümlichkeit der Psalmen und der israelitischen Frömmigkeit zu erklären sei, ist eine Frage allgemeinerer religionswissenschaftlicher Art³, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

¹ Siehe die Stellen bei BAUMGARTNER, S. 19 b, die Vertrauensmotive.

² BAUMGARTNER, S. 20, die Bußmotive.

³ Daß auch die ägyptischen Psalmen diesen »kultusfreien« Frömmigkeitstypus kennen, hat GUNKEL auf Grund einiger von ERMAN veröffentlichten Texten gezeigt, siehe Reden und Aufsätze, Göttingen 1913, S. 147.

KAP. VI. DAS ENDE DER KULTISCHEN KRANKEN- HEILUNGSRITEN.

1. Die Umdeutung der individuellen Klagepsalmen.

a) Unsere Untersuchung wäre nicht vollständig, wenn wir nicht zuletzt anhangsweise ein Wort über die Frage nach dem späteren Schicksal der Klagepsalmen zu sagen hätten. Denn die »kollektive« Deutung der Klagepsalmen, die besonders von SMEND verfochten ist, ist, wie schon des öfteren bemerkt, nicht neu. Was man meistens wohl nicht beachtet hat, ist, daß sie schon im A. T. vertreten ist.

Wenn man sich die mischnischen Notizen über den kultischen Gebrauch der Psalmen in den spätesten Tagen des Tempels ansieht, so wird es einem auffallen, wie wenig derselbe oft dem ursprünglichen Sinne der betreffenden Psalmen entspricht. Richtige und falsche Deutungen sind hier untereinander vermengt¹.

Dem ursprünglichen Sinne wird es entsprechen, wenn es überliefert ist, daß Ps. 47 und 81 Neujahrpsalmen, beim Opfer am Tage des Schofarblasens am 1. Tischri waren (siehe meinen Aufsatz Tronstigningssalmene og Jahwes tronstigningsfest, NTT Reformationshefte 1917, S. 48 u. 58 ff.); und da Laubhüttenfest und Neujahrsfest ursprünglich Teile der großen Neujahrsfestwoche sind, so ist zugleich der Gebrauch von Ps. 29; 82 (siehe Tronstigningssalmene, S. 63 ff., 42 f.) und 65 (der kein Frühlingspsalm, wie etwa BUHL² meint, sondern ein Erntepsalm ist) mit dem ursprünglichen Sinne übereinstimmend. Möglich ist zugleich, wie an anderem Orte zu zeigen ist, daß zwischen Ps. 50 und Herbstfest eine ursprüngliche Beziehung besteht. Dagegen hat das »ägyptische Hallel« 113—118 als solches nichts mit der Passa zu tun; 118 gehört mit seinen grünen Zweigen und den Fruchtbarkeitszeremonien eher zum Herbst-Neujahrsfest; und daß die Wochentagspsalmen (92 für den Sabbat — so auch in TM —, 24 für den Sonntag, 48 für den Montag, 82 für den Dienstag, 94 für den Mittwoch, 81 für den Donnerstag und 93 für den Freitag — vgl. LXX) an sich nichts mit den

¹ Die Angaben hier nach BUHL, Psalmerne², S. VIII f.

besonderen Wochentagen zu tun haben, ist einleuchtend; insbesondere sieht man nicht ein, was 92 mit Sabbat zu tun habe; weder 92 noch 94 sind Gemeindepsalmen. Dasselbe gilt von 30, den schon TM als ein Psalm bei dem Tempelweihfest bezeichnet; auch er ist ein ursprünglicher Individualpsalm, und hat ursprünglich nichts mit dem Tempelweihfest zu tun.

In Zusammenhang mit der Kanonisierung des Psalters muß es somit einmal im Laufe der Zeit dazu gekommen sein, daß man keine neue Kultpsalmen mehr dichtete, sondern unter den schon kanonischen Psalmen des Psalters sich einen anscheinend passenden Psalm für die im Laufe der Zeit neu erstandenen Feste und Kultgelegenheiten ersah. — Hätte man sich berechtigt gefühlt, für die Tempelweihfeier einen neuen Psalm zu dichten, wie man es in alten Tagen bei feierlichen Gelegenheiten tat, so hätte man sicher nicht einen so wenig passenden Psalm wie 30 für diese Gelegenheit gewählt. Nebenbei bemerkt, so ist hieraus zu folgern, daß dieser Zeitpunkt der Kanonisierung und der Abschluß der kultischen Psalmdichtung *vor* der Makkabäerzeit liegen muß; es ist eben die Makkabäerzeit, die den durchaus unpassenden Psalm 30 für das erwähnte Fest gewählt hat, augenscheinlich nur weil man sich gezwungen fühlte, unter den Psalmen des Psalters einen zu wählen und diesen, so gut oder so übel es eben ging, umzudeuten. Diese Beschränkung der Wahl und die Tatsache der Umdeutung führen aber zu der Annahme, daß der Psalter damals schon heilige Schrift, oder wenn man das Wort gebrauchen will, kanonisch war. Makkabäische Psalmen suche man daher im Psalter nicht. So ist denn auch die Baba Sota bezeugte Sitte, Ps. 44, 24 im Tempel zu singen, nicht daraus zu erklären, daß wir in 44 ein »Klagelied der Makkabäer« haben, sondern umgekehrt daraus, daß man einen für eine viel frühere nationale Not gedichteten Psalm als Gebet in der neuen Notlage auswählte. —

b) In der erwähnten Umdeutung von Ps. 30 nehmen wir nun am besten unseren Ausgangspunkt.

Daß der Psalm »individuell« zu deuten ist, haben HUPFELD, HALEVY, CHEYNE, BUDDE, KITTEL, BUHL² richtig gesehen; seit der prinzipiellen und systematischen Untersuchung der Frage bei BALLA braucht man meines Erachtens nicht mehr diese These zu beweisen. Erstens hat der Psalm ganz und gar den Stil und den Inhalt der individuellen Dankopferpsalmen, z. B. 116. Zweitens beweist die Aufforderung des Beters an die (anderen) Frommen Jahwä's, Gott zu preisen und danken (V. 5), daß der Beter ein Einzelner ist. Ich verweise einfach auf die Analyse bei BALLA, Das Ich der Psalmen, S. 30 f.

Dagegen ist es eine durchaus unbegründete Behauptung BALLAS, wenn er den Psalm zu den »geistlichen«, das heißt nichtkultischen Dankpsalmen

rechnet¹. Wenn man bedenkt, wie populär das Dankopfer bis in die späteste Zeit gewesen sein muß und tatsächlich gewesen ist, so muß man bestimmt verlangen, daß ein positiver Beweis erbracht wird, ehe man die kultische Art eines Dankpsalms leugnet. Es liegt wahrhaftig kein Grund zu der Annahme vor, daß jeder Dankopferpsalm ausdrücklich das Schlachten und Opfern und Essen erwähnen *müsse*. Wir wissen, daß die älteste Christengemeinde, ja sogar Paulus an die Opferhandlungen im Tempel teilgenommen haben (Act. 21, 26); wie viel eher dann die Mitglieder der jüdischen Gemeinde, auch wenn sie zu der Überzeugung gekommen sein sollten, daß die eigentlichen Opfer der Lobpreis und der Dank seien, während die äußeren Opfer als »Symbole« zu spiritualisieren seien oder nur als Gehorsamerweisungen in Betracht kämen. Was wir wissen, ist, daß der Dankpsalm im Tempel bei dem Dankopfer angestimmt wurde; daß man sich damit begnügt habe, im engeren Kreise der Familie oder der Konventikel individuelle Dankpsalmen zu singen (BALLA), ist lediglich eine Hypothese, und zwar eine unwahrscheinliche. Denn aus der Analogie des Psalmmodierens am Passafeier darf man nichts folgern; denn das Passa war ein religiöses Fest, das nach dem Gesetz in den Häusern gefeiert werden *sollte*; da war es notwendig, die Sitte des Psalmensingens aus den Tempel-(Bama-)feiern auf die Hausfeier zu übertragen. Hier wurde aber auch die ganze Feier mit Passaopfer usw. in die Häuser verlegt. Der Dankpsalm war aber nur ein Teil der vollständigen Danksagung, und zwar nach der Ansicht der großen Menge der weniger wichtige Teil. BALLA meint, man habe nach der Kultzentralisation in Jerusalem, infolge der es vielen unmöglich wurde, auf dem Altare ihre Dankopfer zu bringen, »sich mit einem Liede daheim beholfen«. Das wäre nach jüdischer Ansicht der entlegenste Ausweg. Sicher hat man es getan, wie diejenigen in Act. 21, die ein Gelübde auf sich hatten, aber zu arm waren, sich zu lösen: man hat gewartet, bis eine Gelegenheit kam. Der kranke und wieder geheilte Jude, der ein Dankopfer und -Psalm gelobt hatte, hat einfach mit der Erfüllung gewartet, bis es ihm einmal möglich wurde, nach Jerusalem zu kommen und dort das Gelübde einzufreien. Daher hat man auch im Tempel große gemeinsame Dankfeier gehalten, bei denen die Geretteten und

¹ Es ist schon schlimm genug, wenn er den alten Königpsalm 18, der die Errettung eines Königs aus Kriegsgefahr besingt und somit zu den natürlich religiösen, d. h. kultischen Siegesfeierlichkeiten gehört haben muß, zu derselben geistlichen Gattung rechnet. Wenn wir aber sehen, daß er noch Ps. 41 und 65 zu derselben zählt, so weigert man sich einfach, seinen Augen zu glauben. Vergebens sucht man aber im Buche ein Druckfehlerverzeichnis.

Geholfenen gruppenweise hervortraten und opferten und sangen, wie die Liturgie für ein solches Fest, Ps. 107, beweist.

Ps. 30 ist somit ursprünglich ein individuelles kultisches, wahrscheinlich für einen geheilten Kranken bestimmtes Danklied; der Betende ist schon fast in Scheol, unter denen ins Grab Heruntergestiegenen gewesen; diese Hyperbel bezeichnet meistens gefährliche Krankheit¹. Er lebte einmal, dank der göttlichen Gnade und Behütung, in Glück², so daß er fast glauben möchte, er würde nie Unglück und Not erleben. Dann kam aber die Stunde, da ihm Jahwä (wegen irgend einer Sünde) seinen Schutz entzog, und nun »wurde er von Schrecken befallen«. Dann demütigte er sich aber und rief zu Jahwä, der ihn gnädig aus der Grube hinaufzog; dafür hat er jetzt ihm zu danken und loben ewiglich.

Der leidende und wieder gerettete Beter ist nun in der Makkabäerzeit auf das geknechtete und durch Judas wieder befreite Volk gedeutet worden. Durch die Verfolgungen des Antiochos war das Volk fast dem Untergang (dem »Tode«) anheimgefallen; es hat aber Buße getan, um Hilfe geschrien und hat die Hilfe Jahwä's erfahren; statt Trauer- und Bußfeiern kann es jetzt Dankfeste mit Freude und Tanz halten. Dieser Psalm ist dann bei den Freudenfesten der Tempelreinigung, I Makk. 4, 52 gesungen worden. —

Dieselbe »kollektive« Deutung des leidenden und wieder geretteten Ich setzt es voraus, wenn der Dankpsalm 92 als Sabbatspsalm der Gemeinde gebraucht worden ist. Daß man am Sabbat einen Freudenpsalm wählte, begreift sich leicht. —

Desgleichen Ps. 94, 8 ff. als Gemeindepsalm am Laubhüttenfest. Der Psalm ist ein individueller Klagepsalm, wie wir es des öfteren oben gesehen haben. Hier lag jedoch die Deutung auf die Gemeinde insofern viel näher, als die Verfolger des Betenden zugleich als die Peiniger des Volkes betrachtet werden; um so leichter könnte der Beter mit dem Volke identifiziert werden. —

So haben wir wohl auch in der durch das alphabetische Schema zweifellos als Zusatz entlarvten **Σ**-Strophe V. 23 im Dankpsalm 34 eine ähnliche Umdeutung des Psalms zu sehen. Der sehr didaktische und als Dankpsalm gedachte Psalm ist ursprünglich individuell gemeint (so die meisten

¹ GUNKEL, Ausgewählte Psalmen⁴, S. 212 ff.

² **לשׁוּב** bedeutet hier nicht sündige Sicherheit, sondern Gesundheit. — Von Sünde ist überhaupt in V. 7 nicht die Rede. Wodurch das „Wanken“, d. h. das Unglücklichwerden des Beters, das Sich-abwenden Jahwä's begründet war, sagt er uns nicht; natürlich hat er einmal gesündigt, aber nicht dadurch, daß er an das Dauern des Glücks glaubte, was an sich dem Frommen recht ist.

Exegeten). Es liegt kein Grund vor, ihn als nichtkultisch (BALLA) zu betrachten. Der Zusatz lautet nun:

*Jahwä erlöst die Seele seiner Knechte,
und alle die sich bei ihm bergen, werden nicht büßen.*

Dafß er im Zusammenhang mit der kollektiven Deutung des Psalms steht, wird sehr wahrscheinlich, wenn man ihn mit dem entsprechenden 2. Zusatz Ps. 25, 22 vergleicht:

Erlöse, o Gott, Israel aus allen seinen Nöten!

Dafß auch dieser Psalm ursprünglich individuell ist, wird demjenigen einleuchten, der den Charakter der Klagepsalmen überhaupt erkannt hat. Der Betende ist von Feinden umgeben, die sich in nichts von den Zaubern der Aunpsalmen unterscheiden. Wenn der Zusatz um die Errettung Israels aus allen seinen Nöten betet, so liegt die Annahme sehr nahe, daß er mit einer kollektiven Umdeutung und dem Gebrauch als Gemeindepsalm statt wie ursprünglich als Krankheitreinigungssalm zusammenhängt. —

Überhaupt lag wohl meistens die kollektive Umdeutung der Klagepsalmen viel näher als bei den Dankpsalmen. Israel war ja schließlich permanent leidend und bedrückt.

Ganz deutlich liegt diese Umdeutung auf Israel vor in Ps. 130 und 131. Diese Psalmen sind Ma'alotpsalmen, d. h. sie gehören zu dem großen Aufzuge (*ma'alōt*), der einen wichtigen Teil des Neujahrs- und Herbstfestes bildete¹ und schließlich wohl eine Bezeichnung dieses Festes geworden ist. Dieses Fest ist aber ein Gemeindefest. Nach dem jetzigen Zusammenhang kann man trotz GUNKEL und BALLA nicht umhin, in dem Ich dieser Psalmen insofern Israel zu sehen, als hier der Vorsinger oder irgend ein anderer als kultischer Vertreter der Gemeinde und aus ihrem Herzen heraus spricht, genau wie in Ps. 118; 122 und 123 und wohl auch in Ps. 121; es ist GUNKEL nicht gelungen, die rein individuelle Deutung dieser Psalmen als privater Dichtungen durchzuführen²; auch nach ihm geht im Ps. 123 das Ich des Dichters in das Ich der Gemeinde auf, und in Ps. 131 nimmt er ganz richtig einen späteren Zusatz an. Dagegen ist es völlig richtig, daß Stil und Gedanken in den genannten Psalmen aus der Gattung der individuellen Klagepsalmen herkommen; die Formen der individuellen Dichtung sind hier auf die Gemeindepsalmen übertragen — was um so leichter

¹ MOWINCKEL, Tronstigningssalmerne og Jahves tronstigningsfest, NTT 1917, Reformationsjubiläumssheft, S. 51, A. 4. — (Dieser Aufsatz soll demnächst völlig umgearbeitet als „Psalmenstudien II“ in deutscher Sprache erscheinen).

² Ausgewählte Psalmen⁴.

geschehen konnte, als die Auffassung der Gemeinschaft als eines »Groß-Ich« genuin semitisch — und gemeinprimitiv — ist und sich besonders im Kulte, wo die *communio sanctorum* als ein Leib und eine Seele auftritt, geltend macht¹.

Bei dieser Übertragung hat man sich nun indessen mitunter die Sache so leicht gemacht, daß man einfach einige umdeutende Zusätze zu ursprünglichen Ichpsalmen gemacht hat, und das ist eben in Ps. 130 und 131 der Fall. Letzterer ist inhaltlich ganz individuell. Daß der Leidende still und gleichsam wunschlos das Eingreifen Gottes erwarte, wird nicht selten als »Motiv« in den Psalmen verwendet (z. B. Ps. 39, 2—4. 10). Und eben dieser Psalm ist insofern mehr als gewöhnlich »individuell«, als er im Gegensatz zu den meisten Klagepsalmen, die rein traditionell sind und wohl auch ohne besondere persönliche Erlebnisse von den professionellen Psalmdichtern gedichtet sind, das Gepräge des ganz persönlich Empfundnen und Echten auf der Stirne trägt. Mit diesem indirekten Gebet, mehr einem Seufzer des Geistes als einem Gebet mit Worten, steht der Schluß:

Israel, harre auf Jahwä von nun an bis in Ewigkeit —

in keinem innerlichen Zusammenhang. Dazu kommt, daß V. 3 strophisch² überschüssig ist — der Psalm besteht aus zwei zweizeiligen Fünferstrophen³; er ist somit ein umdeutender Zusatz.

Dasselbe gilt von Ps. 130. In den drei ersten Strophen (zweizeilige Fünferstrophen) steht kein einziges Wort, das auf Israel als ganzes den Gedanken brächte. Und nun sieht man auch hier, daß die letzte, vierte, Strophe überfüllt ist; er hat 3 st. 2 Fünfer; ferner, daß V. 8 weitgehende Übereinstimmungen mit V. 25, 22 aufweist, und endlich daß wir auch hier denselben Übergang von Vertrauensmotiven und Bitten zu der Aufforderung an Israel wie in Ps. 131 haben. Die Schlußfolgerung muß somit hier dieselbe wie dort sein. — Zugegeben muß werden, daß die Bearbeitung und Umdeutung hier mit viel poetischem Geschick und Geschmack vorgenommen worden ist. — Auf derselben Umdeutung beruht auch die Aufnahme von Ps. 120 unter den Ma'alotpsalmen.

¹ Hier liegt das Wahrheitsmoment der Auffassung SMENDS, wenn er in dem Ich der Psalmen nicht ein Individuum, sondern die Gemeinde sieht. Das hat BALLA nicht genügend beachtet.

² Ich wage es, mit DUHM u. a., mich als Anhänger des regelmäßigen Strophenbaus zu bekennen; er ist zwar nicht immer, jedoch sehr häufig beabsichtigt. Nur übertreibe man nicht das Zusammentreffen der logischen und strophischen Absätze.

³ L. in V. 2 [לָבֵן] וְדִמְמָתִי נַפְשִׁי וְרוּחִי שׁוּיִי אֶס־לֹא שׁוּיִי und vok. תָּנִינִל statt בָּנִינִל².

Diese Tatsache der kollektiven Umdeutung erklärt zugleich das viel besprochene Rätsel von Ps. 102. Nach DUHM, BALLA, KITTEL u. a. besteht er aus zwei ursprünglich selbständigen, nur zufällig zusammengekommenen Stücken. Ich glaube eher an eine bewußte Umdeutung und Überarbeitung.

Den Grundstock bilden die V. 2—12. 24—28. Dieser Teil ist ein individuelles Klagelied der üblichen Art. Der Betende ist krank, abgemagert V. 6. 24, dem Tode nahe V. 12. 25; die Feinde haben das verschuldet, und triumphierend verspotten sie ihn nun V. 9. Daß der Psalm zum (kultischen) Gebrauch eines jeden Leidenden und nicht als Schilderung der Erlebnisse einer bestimmten Persönlichkeit geschrieben ist, zeigt zum Überfluß die Überschrift V. 1: Gebet für einen (d. h. zum Gebrauch¹ eines) Unglücklichen, wenn er in Not ist und seine Klage »vor Jahwä ausschüttet«.

Dieser Unglückliche ist nun später auf das unglückliche Sion gedeutet worden. Der Psalm — oder ein Bruchstück des ursprünglichen Psalms — ist zu einem vertrauensvollen Gebet für das zerstörte Sion umgedichtet worden V. 13—23 (+ 29, der wohl vor 22 seinen Platz hat, siehe DUHM, BUHL u. a.) — denn um ein Gebet mit stark hervortretenden Vertrauensmotiven, nicht um ein öffentliches eschatologisches Danklied, wie BALLA will, handelt es sich hier. Diese Erweiterung ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß das Ich auf Sion, d. h. das leidende Volk gedeutet worden ist. — Da Sion in Ruinen liegt und als Steine und Schutthaufen bezeichnet wird, so kann diese Bearbeitung nicht jünger als Nehemia sein; vielleicht stammt sie noch aus der Zeit des Exils. So alt ist somit die kollektive (DUHM: »allegorische«) Deutung.

Aus derselben Umdeutung sind auch die Zusätze zu Ps. 51 (V. 20—21) und Ps. 69 (V. 35—37) zu erklären. — Ebenso die Änderung des ursprünglichen *gē'im* in Ps. 59, 6. 9, in *gōj'im* und des ursprünglichen *'azzim* in Ps. 7, 8 f. (s. N. u. B.) und Ps. 56, 8 in *'ammim*, s. S. 71, N. 2.

2. Die Ursachen.

Warum wir nun diese Frage, die eigentlich BALLA hätte behandeln müssen, hier berührt haben? Weil es von vorherein wahrscheinlich ist, daß diese Umdeutung der kultischen Krankheits- und Reinigungspsalmen, deren Anfänge wir schon im Psalter beobachten können, mit einem Außergebrauchkommen der Krankenheilungsriten zusammenhängt. Ob das nun der Fall ist, das wage ich nicht endgültig zu entscheiden, denn dazu wissen wir von den kultischen Gebräuchen der spätesten Zeit viel zu wenig.

¹ Was *š* in den Psalmüberschriften ursprünglich bedeutet, kann man hier lernen.

Es scheint jedoch wenigstens so, als wäre der ursprüngliche Gebrauch dieser Psalmen noch vor dem Untergang des zweiten Tempels fast in Vergessenheit geraten. Schon die häufige Umdeutung spricht dafür.

Wie ich in einem folgenden Aufsatz zeigen werde, beziehen sich die Psalmüberschriften häufig auf den ursprünglichen kultischen Gebrauch der Psalmen. Die Tatsache, daß LXX diese Überschriften meistens nicht verstanden haben, deutet darauf hin, daß der kultische Gebrauch nicht mehr genau bekannt war. Wenn man ferner die Nichterwähnung solcher Riten und der Mischna und die scheinbar private »medizinische« Wirksamkeit der Exorzisten der neutestamentlichen Zeit in Betracht zieht, so könnte man fast auf den Gedanken kommen, daß man zu Jesu Zeiten die Reinigungsriten nicht mehr als übliche Krankenheilungen, sondern nur in den im Gesetz zufällig gebotenen Fällen kannte, also nach Heilung des Aussatzes, nach Geburten und Menstruationen und bewußten Berührungen mit unreinen Tieren oder mit einem Aas u. dgl.

Drei Umstände können hier mitgewirkt haben.

Erstens das durch fremden Einfluß geförderte Überwuchern des Dämonenglaubens, zunächst in den unteren Schichten des Volkes. Wenn die Dämonen, wie wir oben gesehen haben, in den Krankheitspsalmen eine sehr zurücktretende Rolle spielen, so steht zu Jesu Zeit die ganze Krankheitslehre unter dem Bann des Dämonenglaubens. Ein solches Erstärken ist kaum ohne fremden Einfluß denkbar; wissen wir auch, daß in nach-exilischer Zeit babylonische Dämonennamen im A. T. auftauchen. Mit dem Dämonenglauben sind aber natürlich zugleich Heilmittel gegen die Dämonen eingewandert. Diese wurden zunächst nicht offiziell anerkannt, blieben somit Zauberei. Sie werden sich aber in den unteren Schichten weit verbreitet und die alten kultischen Heilmittel zurückgedrängt haben.

Zweitens müssen wir uns vorstellen, daß mit dem Einströmen der hellenistischen Kultur auch eine rein profane Heilkunde aufgekommen ist. Sie wird in derselben Richtung gewirkt haben.

Drittens wird die Autorität des geschriebenen Gesetzes und die immer mehr umsichgreifende äußerliche Verehrung des Buchstabes desselben dazu beigetragen haben, daß nur was zufällig darin ausdrücklich stand, als verpflichtend gefühlt wurde. So könnten die zufällig nicht erwähnten Reinigungs- und Heilungsriten um so leichter außer Gebrauch kommen. Der gewöhnliche Kranke ging zum Arzt oder zum Zauberer und Exorzisten. — Die Krankenpsalmen wurden für andere Verwendungen frei.

NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN.

Zu S. 5 ff. (I 2): Eine andere Stelle, die das Töten des Unglücklichen als Absicht der Aunäter offen darstellt, ist Ps. 7, 13 f.:

Täglich ¹³*er wetzt sein Schwert, spannt den Bogen und stellt ihn ein,*
¹⁴*und für 'mich' macht er Todeswaffen bereit und macht seine Pfeile scharf.*

(V. 7—12 sind Fünfer, *b^e-chol-jōm* »täglich« V. 12 muß daher zu V. 13 gehören; *im lō jāsūb* »wenn er sich nicht bekehrt« ist eine Randglosse zu dem letzten Glied in V. 12. statt *w^elō* in V. 14 ist natürlich *w^elī* zu lesen). »Er« ist der Feind in V. 2 f. 6, der in V. 15 als Aunäter charakterisiert wird. — S. ferner Ps. 10, 8—11; 14, 4; 41, 6. 9; 55, 19, vgl. V. 4; 141, 8—10.

S. 11, Z. 12 v. o. lies: klar zu Tage tritt, s. II 6 c; IV 4 d, vgl. auch die kurze Zusammenfassung IV 4 h.

S. 14, Z. 6 v. o. lies: sein böses Tun zu üben; vgl. Micha 2, 1; Ps. 36, 5.

Zu S. 15, erstem Absatz: Die hinterlistige Falschheit des Aunannes äußert sich auch darin, daß er öffentlich als Freund seines Opfers auftritt und ihm gute und freundliche Worte sagt; hinter seinem Rücken sendet er dagegen die schädlichen Aunworte gegen ihn aus. Er ist daher ein um so gefährlicher Gegner, als er sehr schwer zu erkennen ist. So Ps. 5, 10, der die Aunäter (V. 6) folgendermaßen charakterisiert:

*Sie haben nichts Wahres im Munde, ihr Sinnen ist Verderben,
ein offenes Grab ist ihre Kehle, die Zunge jedoch glatt.*

Ähnliches Ps. 28, 3; 36, 3 (vgl. V. 4. 13); ebenso 55, 22 (vgl. V. 4. 11):

*Glatter als Rahm ist sein Mund, aber Streit sein Simmen,
linder als Öl seine Worte, und doch Schwerterklingen.*

Eine technische Bezeichnung der Aunäter (dies Wort fehlt freilich) scheint »die Listigen« zu sein, denn in Ps. 49, 6 ist statt '*aqēhī* ein '*aqūb-bīm* zu lesen. Es sind nicht die weltlichgesinnten Reichen an sich, mit denen der Dichter sich hier beschäftigt, sondern die mächtigen (Reichtum beruht auf einer besonderen *mana*, vgl. S. 22) Feinde, die einmal ihn ins Unglück gestürzt hatten (der Psalm wird, wie 73, als ein belehrendes Dank- und Vertrauenslied nach der Rettung gemeint sein, siehe S. 127 f.).

S. 15, Z. 18 v. o. lies: Zu den Worten der Aunäter Hiob 22, 15 vgl. Ps. 14, 1; 36, 2; 64, 6; 94, 8, siehe oben I 1, 2.

S. 15, Z. 16 v. u. lies: hervor, Ps. 36, 4, und wird mit der Zunge gemacht, Ps. 5, 10 (vgl. V. 6); 55, 10 (vgl. V. 4. 11).

Zu S. 15, letztem Absatz: $\bar{a}\bar{l}\bar{a}$ ist hier geradezu als Terminus des Zauberswortes aufzufassen, vgl. den in den babylonischen Psalmen und Sühnritualen häufigen Ausdruck »der (böse) Fluch« als Bezeichnung der Unglücksmacht, die den Kranken mittels der Worte und Künste der Zauberer und Dämonen getroffen hat. In demselben Sinne $q^{\bar{a}}\bar{l}\bar{a}$ Ps. 109, 17—18 und das Verb $qillēl$ Ps. 37, 22; 62, 5; 109, 28.

Zu S. 17, Z. 1 ff. v. o.: Daß die Aunworte »Sünde« d. h. Unglück, Unreinheit, Jahwäferne über einen Unschuldigen bringen können, sagt auch Ps. 36, 3 (vgl. V. 4, 13):

*Denn glatt macht er 'seine Worte' vor seinen Augen und 'seine Zunge',
damit er Schuld auf ihn bringe*

(statt $l\bar{s}^{\bar{e}}n\bar{o}$ ist natürlich $l\bar{s}\bar{o}n\bar{o}$ zu punktieren und als Parallele dazu $m\bar{a}r\bar{a}w$ statt $\bar{e}l\bar{a}w$ zu lesen). Wörtlich steht hier »seine Schuld zu finden«, der Sinn muß aber wie oben übersetzt sein: durch seine Worte bringt der Aunmann die Schuld seines Opfers, d. h. die einmal ihn treffen könnende »Schuld«, vor den Tag, d. h. läßt sie ihn treffen. Was aber »Schuld« in dieser Verbindung besagen will, ist klar; das ist der Zustand der Sündigkeit, des Unglücks.

S. 17, Z. 3 f. v. u. lies: auf eigenen Erlebnissen.

Zu S. 19, Z. 10 f. v. o.: Zu den triumphierenden Worten der Feinde, die sein Opfer niedergestreckt zu haben glauben, Ps. 41, 9, ist zu vergleichen Ps. 13, 5: »Ich habe ihm (schon) ein Ende gemacht« und Ps. 35, 25: »Wir haben ihn (schon) verschlungen« ($billa^{\bar{c}}$ ist Terminus für den Tod und die Unterwelt, die die Menschen »verschlingen« Ex. 15, 12; Num. 16, 30. 32. 34; 26, 10; Dtn. 11, 6; Ps. 69, 16; 106, 17; Tr. 1, 12; vgl. Jer. 51, 34; Hos. 8, 7; Ps. 124, 3). — Ebenso Ps. 35, 21: die Feinde sagen: »Haha, mit eigenen Augen haben wir (es schon) gesehen«, nämlich wie er jetzt an unseren »Lügenworten« (V. 20) zu Grunde gehen muß (so, nicht: seine böse Taten und Sünden, wie BAUMGARTNER, Klageged. d. Jer., S. 12, deutet).

S. 20, Z. 22 v. o. (nach »gelten, siehe II 6 c) setze hinzu: ebenso Ps. 12, 3—5.

S. 20, Z. 25 v. o. lies: Thema II 6 c; siehe übrigens IV 4 a

S. 21, Z. 14 v. u. lies: einige auf die Machtausrüstung gehende Ausdrücke.

S. 24, Z. 14 v. u. lies: Ez. 6, 11; 21, 19. 22

S. 26, Z. 2 v. u. lies: II 6 e.

Zu S. 26 f. (Anblasen als Zaubermittel): Der fluchwirkende, unheilbringende, mit den verheerenden Wirkungen des glühenden Wüstenwindes verglichene Hauch des Zauberers, bzw. des Dämonen, ist auch in Ps. 119, 53 erwähnt: »ein Gluthauch von den Frevlern hat mich ergriffen«. Gewöhnlich übersetzt man hier: ich bin von glühendem Zorn gegen die Frevler ergriffen. Das kann aber die Präp. min nicht bedeuten; sie gibt den Ausgangspunkt des unheilwirkenden $z\bar{a}l^{\bar{a}}\bar{f}\bar{a}$ an, durch den die $z\bar{e}d\bar{im}$ den Betenden »gekrümmt haben«, vgl. V. 78.

Zum Anblasen als Zaubermittel in Babylonien vgl. flg. Zeile aus einem Klagepsalm (siehe S. 87): »die Hand des Utukku und der Atem des

(Dämonen) Burruda hat mich überlistet und ergriffen«. »Der böse Hauch (Wind)« ist in Babylonien sogar als Dämon personifiziert worden, siehe JASTROW, I, S. 280. — Das Anblasen und die Zauberknoten stehen neben einander im Koran, Sure 113, 4 f. Vgl. ferner JOHS. PEDERSEN, Israel I—II, Anm. 2 zu S. 350.

S. 35, Z. 5 v. u. lies: näheren zur Stelle I 7; III 2 c.

Zu S. 36, Z. 6 ff. v. o.: Auch wenn diese Deutung von Ps. 14 richtig ist, brauchen die Auntäter nicht notwendig äußere Feinde zu sein. Selbstverständlich kann man an einem jährlichen Bettag auch um Schutz gegen Zauberer und böse Geister gebetet haben.

Zu S. 36, Z. 12 f. v. o.: Ps. 125 ist nach der Überschrift ziemlich sicher für das große Jahresfest im Herbst bestimmt; er betet um Schutz und Hilfe gegen mögliche Feinde. Unter diesen werden auch die Zauberer mit eingeschlossen; *pō'akē āwān* braucht daher nicht notwendig Schimpfname der nationalen Feinde zu sein.

S. 38, Z. 2 v. u. lies: Kulte.

S. 43, Z. 2 v. o. lies: Ps. 5, 6; 10, 7; 36, 4; 55, 12. 24.

Zu S. 44, N. 1: Ein weiterer Beweis dafür, daß in Ps. 27 die Feinde als Zauberer gedacht sind, ist V. 2: »die Bösewichte nähern sich, mein Fleisch zu fressen«. In Ps. 14, 4 heißt es von Auntätern, daß sie »das Volk Jahwā's auffressen«. Das ist eben ein Zug, den die Zauberer mit den Dämonen gemeinsam haben (s. III 2 c); von den Totengeistern heißt es in Babylonien, daß sie, wenn sie auf die Erde heraufkommen, »die Lebendigen fressen« (Ištar sagt: *ūšellā mētūti akilūti balūti*, Höllenf. d. Ist. Z. 19; die Übersetzung der Worte, die Ungnad unter Zweifel bevorzugt: ich führe die Toten hinauf, daß sie essen und leben, ist nicht richtig, da das nach antiken Begriffen keine Drohung und nichts Furchtbares wäre; wenn sie »leben«, so sind sie ja keine Totengeister mehr, sondern Menschen; daß die Unterweltgöttin damit bedroht wird, daß die Lebendigen von den Totengeistern geplagt werden sollen, stimmt eben mit der naiven Anthropozentrität des Epos).

Zu S. 45, letztem Absatz: Auch in Ps. 50, 19 dürfte mit *mirmā* an Zauberverbale gedacht sein; in der Gemeinde finden sich neben Dieben und Hurern auch Leute, die »den Mund mit Bösem aussenden und deren Zunge *mirmā* spinnt« mit dem Ergebnis, daß sie »Schande« (l. *bōšāp*) und »Befleckung«, also Unreinheit und Unglück über den Landsmann bringen V. 20. Das sind aber Zauberkundige. Diebe, Hurer, Zauberer (die schließlich das Opfer töten), das sind die drei schlimmsten Verbrecherklassen der primitiven Kultur.

Zu den im Texte behandelten Stellen seien hier einige, wo das Wort *šāqār* in demselben Sinne vorkommt, erwähnt. Neben *mirmā* hat Ps. 38 auch *šāqār* in derselben Bedeutung (siehe S. 43, Z. 2 v. o.): »die welche mich mit Lüge *šāqār* hassen«, V. 20. Das ist kaum als »grundlos« (so GES.-BUHL) aufzufassen, sondern: die ihm mit »Lüge« beflehen. »Lüge« ist somit hier Terminus für etwas Unheilbringendes, das den Mann krank gemacht hat. — Ebenso ist auch Ps. 35, 19 aufzufassen, siehe S. 43 unten.

Danach auch Ps. 69, 5; wie S. 100 gezeigt betet auch hier einer, den die Feinde mittels geheimer Künste krank gemacht haben. — In diesem Sinne steht *šāqār* auch in Ps. 119, 69 (»die *zēdīm*, nach S. 72 ff. entweder die Dämonen oder die Zauberer, vgl. *āwān* V. 133, bestreichen mich mit *šāqār*«, d. h. etwas Sündiges, Nichtiges, das Unheil wirkt), ebenda V. 78 (»die *zēdīm* haben mich mit *šāqār* gekrümmt«) und V. 86 (»die *zēdīm* — s. V. 85 — verfolgen mich mit *šāqār*«).

Der Übersicht halber sei hier ein Verzeichnis der Psalmenstellen gegeben, an denen die verschiedenen Synonyme für Lüge, Nichtigkeit, Trug usw. sich in irgend einer Weise auf den Zauber beziehen: *šāqār* Ps. 7, 15; 27, 12; 31, 19; 35, 19; 38, 20; 52, 5; 63, 12; 69, 5; 101, 7; 109, 2; 119, 29. 69. 78. 86; 120, 2; 144, 8. 11. *šāw* Ps. 12, 3; [24, 4]; 26, 4; 31, 7; 41, 7; 119, 37; 139, 20; 144, 8. 11. *kāzāb* Ps. 4, 3; 5, 7; 40, 5; 58, 2; 62, 5. *mirmā* 5, 7; 10, 7; 34, 14; 35, 20; 36, 4; 38, 13; 43, 1; 50, 19; 52, 6; 55, 12. 24; 109, 2. *ṛmījā* 32, 2; 52, 4; 101, 7; 120, 2. 3. *kaḥaš* 59, 13. *ṛīq* Ps. 4, 3. — Außer den Psalmenstellen gibt es, wie schon mehrmals gezeigt, nicht wenige Stellen, an denen die hier genannten Wörter in mehr oder weniger deutlicher Beziehung zum Zauber stehen, besonders in den Sprüchen. Da aber der genaue Sinn aus dem Zusammenhang der kurzen Gnomen schwer festzustellen ist, so verzichten wir hier auf die Registrierung dieser Stellen; wenn auch an vielen derselben der Autor an den Zauber gedacht haben mag, so ist es in den einzelnen Fällen meistens nicht wohl möglich, den exakten Beweis dafür zu liefern, daß das betreffende Wort hier diese besondere Sünde bezeichne und nicht vielmehr als Bezeichnung der Sünde, des Bösen überhaupt (s. S. 46 ff.) stehe.

S. 46, Z. 5 v. o. lies: nur 2 Zeilen.

S. 47, Z. 7 v. o. lies: Stammesgenossenschaft.

Zu S. 65, N. 1: S. besonders die Nr. XXXIV, XLVI, XLVII, XLIX, und dazu N. 4 auf S. 150.

Zu S. 71, Z. 1 ff. v. o.: »Der Starke« (*geš-riū*) kommt auch in Babylonien als Bezeichnung des Dämonen vor, siehe S. 92, N. 3.

Zu S. 71, Z. 9 ff. v. o.: Die Emendierung '*azzīm* statt '*ammīm* kommt auch in Ps. 7, 8 in Betracht. Die Feinde der Beters sind Auntäter V. 15, die ihn mit dem Tode bedrohen, V. 2 f. 6. Da sind die Völker in V. 8 recht auffallend. Emendiert man dagegen '*azzīm*, so bilden die Objekte des Gerichts in V. 8 eine genaue Parallele zu denen in V. 10, den *ṛšā'īm*. Ob »die Starken« hier die Dämonen oder die Zauberer seien, läßt sich nicht sicher sagen.

Zu S. 71, Z. 15 ff.: Neben *gē'īm* kommt einmal das synonyme *gā'ā-jōnīm* vor Ps. 123, 4. Dieser Psalm, der wohl zum großen Jahresfeste gehört (siehe S. 123), ist wohl wie Ps. 14 und vielleicht auch 125, s. S. 36 und »Nachträge« dazu, zu beurteilen; er enthält entweder eine Bitte um Hilfe gegen die Zauberer, bezw. die Dämonen, oder gegen mögliche nationale Feinde; im letzteren Falle ist das die erstere Klasse von Feinden bezeichnende Wort auf diese übertragen worden.

Synonym *g'îm* ist auch *gāhō'h*, das in dem Dankpsalm Ps. 138, 6 die Feinde des Betenden (V 7) bezeichnet. Ob Zauberer oder Dämonen gemeint sind, läßt sich nicht entscheiden. Siehe übrigens S. 130.

Zu S. 71, Z. 17 ff. v. o.: Auch in Ps. 9—10, der die Feinde als Auntäter darstellt, ist die von DUHM vorgeschlagene Emendierung *gē'îm* statt *gōjîm* sehr erwägenswert, jedoch meiner Ansicht nach nur in Ps. 9, 20 und 10, 16. Ps. 9, 2—17 ist wohl ein Stück eines nationalen Dankpsalms, der einen Sieg über »die Völker« besang. Er ist von einem Späteren als Introduction zu einem individuellen Klagepsalm benutzt worden; dieser »Dichter« wollte über Zauberer und Krankheit klagen; ihm gehören vielleicht Ps. 9, 18—19, ziemlich sicher die verfrühte Qöfstrophe Ps. 9, 20, und er hat sich wohl nicht über »die Nationen« beklagt.

Zu S. 72, Z. 10 v. o.: Die massoretische Lesart *zārîm* in Ps. 54, 5 kommt gegenüber Ps. 86, 14 und mehreren Handschriften und Targum nicht in Betracht.

Zu S. 72, Z. 15 ff.: *'ārîšîm* scheint ein stehender, traditioneller Synonym zu *zōdîm* zu sein; so Jes. 13, 11; 25, 5 LXX; Ps. 54, 5; 86, 14. Ich halte es jetzt für überwiegend wahrscheinlich, daß der Terminus ursprünglich eine Dämonenbezeichnung war; die Grundbedeutung: »die Schrecken einflößenden Bedränger« spricht deutlich dafür, vgl. den babylonischen Dämonennamen Sadiru, der Bedränger. Für die ursprüngliche Verbindung der *'ārîšîm* mit dem Reiche der Dämonen und des Zaubers spricht noch der vielleicht vom Verfasser des betreffenden Stückes nicht mehr recht verstandene Spruch in Jes. 25, 4: »der Hauch der *'ārîšîm* ist wie ein eiskalter Regenguß«, vgl. hierzu das S. 26 f. über das Anblasen als Zaubermittel Gesagte. Bezeichnend für die *'ārîšîm* ist nach derselben Stelle ihr »Singen« *zāmîr*; das erinnert uns an das Hervorsingen von Zaubерliedern, das sehr oft als die sachgemäße Vortragsweise vorkommt; so werden z. B. bei den Lappländern die Zaubерlieder immer gesungen. Diese ursprüngliche Bedeutung dürfte das Wort noch an folgenden Stellen haben: Ps. 54, 5; 86, 14; Hiob 6, 23 (siehe oben S. 110). — Den Zauberer bezeichnet es in Jes. 29, 20, den mehr oder weniger im Bilde des Zaubерers gezeichneten »Gottlosen«: Jer. 15, 21; Ps. 37, 35; Hi. 15, 20; 27, 13. Auf die feindlichen Bedrücker des Volkes übertragen: Jes. 13, 11; 25, 3. 4. 5; 29, 5; Ez. 28, 3; 30, 11; 31, 12; 32, 13.

S. 73, Z. 4 v. o. lies: Gewalt.

S. 73, Z. 6 v. o. lies: Ps. 119, 51. 78. 85.

S. 73, Z. 8 v. o. lies: V. 21 (statt 78).

S. 73, Z. 1 v. u. lies: 𐤀𐤓𐤕 zu lesen.

Zu S. 75: Auch in Ps. 58 ist vielleicht ausschließlich an die Dämonen als Feinde des Betenden gedacht. Denn jedenfalls nach dem jetzigen Zusammenhang des Textes (siehe jedoch S. 46) liegt es ohne jede Frage am nächsten, in den *rešā'im* V. 4 dieselben Wesen wie die *ēlîm* V. 2 zu sehen; daß ein Totengeist ein *ālōhîm* genannt wird, ist bekannt. Diese »Frevler« werden in V. 5 ff. zweifellos im Bilde der Zaubерer geschildert, siehe S. 46, vgl. S. 22; über diese Darstellungsweise ist oben S. 68 ff. gesprochen; wenn

in V. 11 vom Blute der Frevler gesprochen wird, so spielt wohl die Vorstellung von den menschlichen Ebenbildern der Dämonen, den Zauberern, mit hinein; ebenso wenn von ihrer Geburt geredet wird V. 4. Zum Tode der *elīm* V. 7 ff. vgl. Ps. 82, 7. — Wenn die Frage nach dem gerechten Regiment dieser *elīm* aufgeworfen wird V. 2, so beruht das gesetzten Falles auf eine Zusammenstellung der Dämonen mit den niedrigeren (heidnischen) Göttern, vgl. S. 38 f.

An sich ist natürlich nichts gegen die Annahme einzuwenden, daß auch in Ps. 54 und 86, die über die Anfeindungen der *zōdīm* klagen, lediglich an die Dämonen gedacht sei, sie ist sogar ohne jede Frage die nächstliegende; nur läßt sie sich nicht mit absoluter Sicherheit beweisen. Dasselbe gilt auch Ps. 7, siehe N. u. B. zu S. 71, Z. 9 ff., und vielleicht Ps. 119.

S. 94, Z. 15 v. u. lies: S. 87 (statt 89).

Zu S. 97, Z. 4 ff.: Nicht ohne Bedeutung in diesem Zusammenhang ist das Schwanken vieler Psalmen betreffs der Anschauung der Feinde, indem diese bald als eine Mehrheit, bald als eine Einzelperson dargestellt werden (Ps. 7; 13; 17; 35; 41 [siehe V. 12]; 55; 109; 120; 140; 143). Einiges kann hier der Neigung zur Individualisierung eines Kollektivums zugeschrieben werden. Es fragt sich aber, ob das eine ausreichende Erklärung sei. Die herkömmliche Exegese (auch BALLA) redet hier davon, daß der Betende einen Einzelnen, besonders Hervortretenden unter seinen vielen Feinden im Auge habe. Warum aber dann die unanschauliche Darstellung einer so konkreten und eindrucksvollen Tatsache? Die richtige Erklärung ist, daß der Dichter überhaupt keine auf wirklicher Anschauung und Empirie in unserem Sinne des Wortes fußende Auffassung der Feinde hat. Der einzelne Kranke selbst *kennt* meistens seine Feinde gar nicht, er schließt aus der Krankheit zu ihrer Existenz; die professionellen Psalmdichter dichten aus demselben Mangel an empirischem Wissen heraus und geben die landläufigen Anschauungen wieder. Der einzelne Kranke weiß eben nicht mit Sicherheit, ob ihn ein Einzelner oder Mehrere ins Unglück gestürzt haben. In praxi werden wohl viele Kranke an irgend einem einzelnen, ihm nicht besonders gutgesinnten oder in üblem Ruf stehenden Mann aus der Nachbarschaft gedacht, und somit auch die Dichter aus dieser Anschauung heraus gedichtet haben. So ergibt sich die gelegentlich durchgeführte Darstellung einiger Psalmen von einem einzelnen Feinde (z. B. Ps. 52). Das primitive Denken überhaupt neigt aber zu einer Vervielfachung solcher unbekannter Feinde, und der herkömmliche Psalmenstil operiert meistens mit einer Mehrzahl. So ergab sich in vielen Fällen die Schwankung, die für das ganz Traditionelle dieser Dichtungen sehr charakteristisch ist.

Zu S. 101, Z. 1 ff.: Wichtig für das Verständnis der Krankheit als fast ausnahmslosen Veranlassungsgrund der Klagepsalmen, ist es, auf den Zusammenhang, der zwischen Krankheit und Sündopfer besteht, zu achten; denn wie Kap. VI gezeigt, besteht zwischen Sündopfer und Klagepsalm ein naher Zusammenhang. Hier liefert, abgesehen von dem S. 136 f. Dargelegten, Ps. 107 einen interessanten Beitrag zur Frage. Dieser Psalm ist ein Dankpsalm für ein allgemeines Dankopferfest, bei dem die Geretteten und Dankenden in

Gruppen, je nach ihrem besonderen Falle, hervorgeführt werden. Die 4 hier vorkommenden Klassen sind: die Wanderer, die in der Wüste sich verirrt, die Seefahrer, die Gefangenen und die Kranken. Sicher haben wir es hier mit den wichtigsten vorkommenden Fällen zu tun; die Dankopfer Bringenden werden im allgemeinen einer dieser 4 Klassen zugehört haben. Nur bei der letztgenannten Klasse, den Kranken, wird es nun im Psalm gesagt, daß ihr Unglück eine Folge ihrer Sünde gewesen, V. 17 (V. 11 ist anerkanntermaßen ein Einschub jenes Allegoristen, der auch V. 3 hinzufügte und den Psalm auf das Exil und die Diaspora deutete); nur dieses Unglück ist als ein Zustand der Sündigkeit und Unreinheit aufgefaßt, während die anderen Fälle ganz natürlich auf die alltägliche Bosheit der Menschen oder die geckenden Djinnen der Wüste oder etwa Sturmdämonen des Meeres zurückgeführt worden sind (auch V. 25 gehört zu den späteren Zusätzen). Von allen den üblichen Unglücksfällen ist es somit *nur* die Krankheit (leibliche oder seelische), die nach israelitischer Auffassung als Unreinheit gilt und daher ein Sündopfer und andere Reinigungen notwendig gemacht haben wird. Daß die Krankheit—Unreinheit tatsächlich ein derartiges Verfahren gefordert hat, dürfen wir als sicher betrachten, siehe oben S. 136 f. — Von den 4 Klassen Leidenden in Ps. 107 sind es eben nur die Kranken, die »in der Stunde der Not« überhaupt Gelegenheit gehabt hatten, ein Sündopfer darzubringen und sich den Sühnriten zu unterwerfen; das haben weder die Seefahrer noch die verirrt Karawanenreisenden noch die Gefesselten tun können. Ist dem aber so, so folgt daraus, daß die Sühnpsalmen, die individuellen Klagepsalmen, in der Regel für Kranke und Besessene zur Verwendung kamen und somit von vornherein auf diesen Fall zurecht gemacht waren, d. h. daß das Unglück, von denen sie sprechen, in der Regel, ja fast ausnahmslos, leibliche und seelische Krankheit (Unreinheit) ist.

Zu S. 106, letztem Absatz: Es ist für die richtige Beurteilung von Hi. 19, 13 ff. von Bedeutung, daß Hiob selbst durch die Wahl der Ausdrücke andeutet, daß er hier die Beurteilung der spottenden Freunde als Feinde von einem anderen Gebiete auf sie übertragen hat. Genauer zugeesehen will er eigentlich — staunend und halb ungläubig — das Betragen seiner unzuverlässigen Freunde mit den Anfeindungen der eigentlichen Feinde in Notlagen wie der seinigen und in den dazu gehörigen Klagen vergleichen wissen. Denn in V. 22 muß folgendermaßen übersetzt werden: »Warum verfolgt Ihr mich wie ein Dämon und werdet nicht satt, mein Fleisch zu fressen?« *kēmō-el* kann hier nicht: »wie Gott« übersetzt werden; dem ganzen Bau des Verses nach muß als zweites Vergleichsglied ein Wesen genannt werden, für das es charakteristisch ist, daß es die Menschen »verfolgt« *rāḏaf* und »ihr Fleisch frißt«. Das kann man aber nicht von Gott Jahwā sagen. Dagegen ist *rōḏef* sowohl in den Ps. als in Babylonien ein Terminus für die Dämonen und die Zauberer, siehe S. 92, und das Fressen des Fleisches ist ebenso Sache dieser Wesen, siehe N. u. B. zu S. 44, N. 1; *el* muß somit hier Dämon bedeuten, vgl. I Sam. 28, 13 und Ps. 58, 2 siehe N. u. B. zu S. 75. — Wenn Hiob hier die unzuverlässigen

Freunde einmal auf einer Linie mit den traditionellen Feinden des Leidenden setzt, so tut er es immerhin nur in der Form eines Vergleichs, er deutet somit an, daß die eigentlichen Feinde und Verfolger andere als die treulosen oder verspottenden Freunde sind. — Für die schlechthinnige Identität der Feinde mit den Verspottern kann man somit aus Hi. 19 kein Kapital schlagen.

Zu S. 108, N. 2: Statt מַעֲלֵי Hi. 30, 17 a ist wohl irgend eine Form der Wurzel מַעַל zu lesen, etwa ein (sonst nicht bezeugtes) Ptzp. Piel: מַעֲלֵי meine Peiniger. — Das *j'mē 'ōnī* V. 16 ist vielleicht in Ordnung; das Verb מַעַל setzt jedoch ein als ein persönliches oder jedenfalls als ein handelndes Wesen gedachtes Subjekt voraus. Ein solches bietet auch TM, wenn man voraussetzen darf, daß die Tage mythisch personifiziert wurden, oder daß hinter den einzelnen Tagen als Leiter derselben übernatürliche Wesen standen, die je nach dem Charakter der betreffenden Tage als Glückswesen oder Unglückswesen (böse Dämonen) aufgefaßt wurden. »Die Tage meines Unglücks« wäre dann hier soviel wie die hinter meinen Unglückstagen stehenden bösen Wesen, parallel »meine Peiniger« und »meine Nager« V. 17.

Zu S. 123, Z. 23: In Ps. 69 heißt es jedoch von den Feinden, die den Betenden krank gemacht haben, daß sie »šāqār-Feinde« sind. Das ist nach dem oben zu S. 45 Nachgetragenen wohl nicht als: Leute die mich grundlos befehlen, sondern als: Leute die mich mit Lüge, d. h. unter Umständen auch mit Zauberkünsten, befehlen.

Zu S. 129, Z. 13 v. o.: In Ps. 40 A sind doch die Feinde erwähnt. Denn V. 5, in denen der Sänger sich in einen indirekt angedeuteten Gegensatz zu einer gewissen Klasse von Frevlern setzt, muß nach Ps. 26, 9 und 28, 3 ff. erklärt werden (siehe S. 9 f.; 141). Der Vers hat die Form der Seeligpreisung, ist aber seinem Inhalte nach als eine Mahnung an die versammelte Gemeinde aufzufassen: mögen die Frommen wie er, der Sänger, tun; er selbst habe sich nicht »zu den Rehabim und den zur Lüge Abgefallenen gewendet«, wie gewisse andere Leute getan haben. Selbstverständlich liegt in diesem Gegensatz eine Hindeutung auf Leute, die etwas mit der ganzen Sache und der Situation des Sängers zu tun gehabt haben; er deutet eben auf seine Feinde hin, die ihn ins Unglück gebracht hatten, und die er hier als Teufelsverehrer und »zur Lüge Abgefallenen« charakterisiert. Nach dem was wir oben über Lüge *kāzāh* als Terminus der Abgötterei und der Zauberei, und über den Bund des Zaubers mit den Mächten der Unterwelt, den Rehabim, gesagt haben (S. 40 ff.; 65 ff.), kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Sänger in Ps. 40 A seine Feinde als Zauberer hat bezeichnen wollen.

STELLENREGISTER.

T = Text, N = Noten. Die Verszahlen sind kursiv gedruckt.

Genesis.

1: S. 15;
 4,4f: S. 64 N; 146;
 6,1-4: S. 15;
 12,17: S. 78; 130;
 15,10f: S. 64 N; 146;
 20,24: S. 155;
 27: S. 15;
 28,10ff: S. 155;
 35,18: S. 35;
 49,9: S. 31.

Exodus.

11,1: S. 78;
 15,1f: S. 71;
 12: S. 169;
 20,7: S. 52;
 22,17: S. 35;
 24: S. 113;
 23,1: S. 50

Leviticus.

5,1ff: S. 130;
 1: S. 130;
 2: S. 130;
 2f: S. 130;
 4: S. 136;
 17-19: S. 78;
 7,18: S. 130;
 12: S. 136;
 11: S. 130; 137;
 6f: S. 137;
 12: S. 136;
 15-18: S. 129;
 18,1ff: S. 130;
 15: S. 136;
 19ff: S. 136;
 17,16: S. 136;
 19,8: S. 136;
 13: S. 113;
 20: S. 146;
 26: S. 35.

Numeri.

5,17ff: S. 61 N;
 2,1: S. 26;
 12,17: S. 113;
 14,34: S. 136;
 15,22-31: S. 136;
 16,30: S. 169;
 12: S. 109;
 34: S. 169;
 23,4: S. 64 N;
 21: S. 121; 30; 33; 39;
 27: S. 121; 30; 35;
 26,10: S. 169

Deuteronomium.

5,11: S. 52;
 20: S. 56;
 11,6: S. 169;
 15,11: S. 113;
 18,9ff: S. 13; 35; 63 N;
 21,6: S. 137;
 17: S. 31;
 24,12: S. 113;
 17: S. 113;
 17: S. 113;
 32,21: S. 3.

Samuelis.

I 2,1-10: S. 125; 129 f.;
 1: S. 130;
 5: S. 30;
 4: S. 130;
 6: S. 130;
 6-8: S. 126;
 10: S. 129;
 18,11ff: S. 119;
 I 15,27: S. 13; 30; 33; 35;
 39; 67;
 I 16,14: S. 4; 78;
 I 28,13: S. 174;
 I 15,27: S. 13; 30; 33; 35;
 39; 67;
 I 16,14: S. 4; 78;
 I 28,13: S. 174;
 II 6,7: S. 79;
 II 24,16: S. 79;
 II 30: S. 78.

Könige.

I 3,5: S. 155;
 II 2,24: S. 15;
 II 5,26: S. 148;
 II 16,15: S. 146;
 II 19,35: S. 79.

Jesaja.

I,13: S. 39; 55;
 2,10ff: S. 71;
 5,2: S. 151 N;
 5: S. 151 N;
 18: S. 28; 51 f.;
 8,14: S. 79;
 10,1f: S. 9; 25; 33; 34;
 13,11: S. 72; 172;
 25,1: S. 172;
 1: S. 172;
 5: S. 172;
 28,15: S. 40; 66 f.;
 29,5: S. 172;
 20: S. 6; 8; 16; 17; 28;
 34; 36; 51; 72; 79; 172;
 30,28: S. 50;
 31,2: S. 36; 38;
 8: S. 2 N;
 32,6ff: S. 8; 16; 20; 33;
 7: S. 28; 39; 50;
 34,9: S. 109;
 38,9ff: S. 125; 130; 137;
 13: S. 130;
 16: S. 130;
 40,26: S. 31;
 29: S. 31;
 41,29: S. 39; 50 T,u.N.; 58;
 55,7: S. 14; 36; 38;
 58,9: S. 8; 16; 24;
 59,4-6: S. 33;
 4: S. 6; 20; 34; 39; 50;
 59: 55;
 6: S. 6; 20; 34;
 9: S. 36;
 66,7: S. 39; 67.

Jeremia.

- 1, 10: S. 151 N;
 2, 30: S. 55;
 4, 14: S. 14; 36; 38;
 15: S. 35;
 30: S. 55;
 5, 13: S. 148;
 6, 29: S. 55;
 14, 2-10: S. 97;
 15, 21: S. 172;
 17, 5-8: S. 121;
 18, 7: S. 151 N;
 15: S. 55;
 41, 5: S. 144;
 43, 2: S. 72;
 46, 11: S. 55;
 48, 45: S. 57;
 51, 34: S. 169.

Ezechiel.

- 6, 11: S. 24 (s. 169);
 8, 1 ff.: S. 39;
 15: S. 39 N;
 11, 2: S. 36; 39;
 12, 24: S. 55;
 13, 6: S. 55;
 7: S. 55;
 8: S. 55;
 9: S. 55;
 17 ff.: S. 51; 65; 78;
 23: S. 55;
 21, 19: S. 24 (s. 169);
 22: S. 24 (s. 169);
 26: S. 64 N;
 28: S. 55;
 34: S. 55;
 22, 23: S. 55;
 28, 1: S. 172;
 30, 11: S. 172;
 31, 12: S. 172;
 32, 17: S. 172.

Hosea.

- 6, 6: S. 6; 34; 36; 39;
 7, 3: S. 58;
 8, 7: S. 169;
 10, 4: S. 52;
 7: S. 67;
 8: S. 36; 39; 67;
 13: S. 58;
 12, 1: S. 55;
 2: S. 55; 58;
 4: S. 31;
 12: S. 39; 50.

Amos.

- 2, 4 f.: S. 40;
 7: S. 113;
 5, 5: S. 35; 67;
 8, 4: S. 113.

Jona.

- 2, 3-10: S. 125;
 9: S. 28; 52; 129.

Micha.

- 2, 1 f.: S. 5; 8 f.; 14 (siehe 168); 33.

Nahum.

- 3, 1: S. 58

Habakkuk.

- 1, 3: S. 6; 20; 34; 36.

Zefanja.

- 2, 7: S. 113; 114.

Zacharia.

- 10, 2: S. 30; 39; 50; 55.

Malachi.

- 3, 14: S. 55;
 15: S. 72;
 19: S. 72.

Psalmen.

- 1: S. 121;
 4: S. 47;
 3: S. 123;
 2: S. 97;
 6: S. 155; 156 L;
 7: S. 97;
 8: S. 101;
 4: S. 122; 156;
 2: S. 101; 102;
 3: S. 45; 48; 96; 171;
 9: S. 155; 156;
 5: S. 122; 116 L;
 3: S. 140 N;
 4: S. 64 N; 116 L;
 5-9: S. 147;
 6: S. 6; 15 (s. 168); 20;
 33; 35; 36; 39; 43 (s. 170); 50; 90 N; 168;
 6 f.: S. 10; 130;
 7: S. 171;
 8: S. 140; 147;
 9: S. 102;
 10: S. 15 (s. 168); 168;

- 6: S. 10 f.; 106; 122; 149 f.;
 2-9: S. 149;
 3: S. 10 N; 101; 102;
 3-8: S. 10;
 7-8: S. 149; 150;
 9: S. 33; 34; 149;
 7: S. 106; 122; 173;
 2: S. 102; 168; 171;
 6: S. 108; 171;
 7: S. 101;
 8: S. 171;
 8 f.: S. 166;
 9: S. 101; 103;
 10: S. 171;
 12: S. 168;
 13 f.: S. 132; 168;
 15-17: S. 23;
 15: S. 23; 33; 34; 35; 39;
 50; 58; 88 N; 168; 171;
 8, 6: S. 53 N;
 9, 2-17: S. 172;
 13: S. 111;
 14: S. 101;
 18-19: S. 172;
 19: S. 114;
 20: S. 172;
 10: S. 122;
 2: S. 20; 113; 145;
 3: S. 20; 112;
 3 f.: S. 130;
 4: S. 112;
 5: S. 20; 27;
 7: S. 6; 14; 15; 26; 33;
 34; 39; 43; 50; 130; 171;
 7-11: S. 14; 122 N;
 8: S. 14 N;
 8-10: S. 123; 168;
 9: S. 14 N; 113; 115;
 10: S. 14 N;
 11: S. 3; 112;
 12: S. 101; 114;
 13: S. 112;
 16: S. 172;
 17: S. 111;
 11: S. 122 N; 123; 126;
 2: S. 14; 95; 102;
 12: S. 122;
 2: S. 44; 147;
 2-5: S. 53 f.; 96;
 3: S. 53 f.; 171;
 3-5: S. 20 (s. 169); 147;
 5: S. 28;
 6: S. 27; 54; 114; 147;
 7-8: S. 54;
 9: S. 54;

- 13: S. 123; 173;
4: S. 101;
5: S. 95; 169;
14: S. 64; 122; 123; 124;
170; 171;
1: S. 2; 3; 15 (s. 168);
20; 112;
4: 8; 20; 34; 36; 38;
90 N; 168; 170;
6: S. 115;
16: S. 126;
1: S. 102;
17: S. 106; 123; 155 f.; 173;
1—5: S. 155;
8 f.: S. 102;
9: S. 95; 123;
9—12: S. 155;
11 f.: S. 123;
12: S. 95;
13: S. 101; 155;
15: S. 155 f.;
18: S. 120; 125; 162 N;
21—25: S. 120;
28: S. 113; 115;
19: S. 120;
14: S. 72 f.; 102;
20: S. 82;
22: S. 69 N; 73 ff.; 95; 100;
102; 123;
4—6: S. 159;
8 f.: S. 104;
10 f.: S. 159;
13 f.: S. 95; 97;
16 f.: S. 95;
17: S. 97;
20: S. 101;
21 f.: S. 95; 97;
22: S. 114;
25: S. 114;
27: S. 115; 116;
23: S. 125; 126; 131;
5: S. 131;
24: S. 160;
4: S. 55; 171;
25: S. 95; 123;
5: S. 120;
6: S. 159;
9: S. 114; 115;
16: S. 101; 114;
18: S. 101;
19: S. 97;
20: S. 102;
22: S. 101; 105;
26: S. 122;
1: S. 103;
5: S. 120;
4: S. 15; 50; 55; 171;
5: S. 120;
6: S. 137;
6 f.: S. 141 f.;
6—8: S. 120;
9: S. 102; 120; 141; 175;
11: S. 101;
27: S. 123; 126; 148 f.; 170;
1—6: S. 148;
2 f.: S. 102;
4: S. 64 N.; 141; 146;
5: S. 146;
7: S. 101; 148;
8: S. 148;
10: S. 101;
11 f.: S. 102;
12: S. 44 N; 96; 103; 171;
12 f.: S. 27;
13: S. 149;
28: S. 61; 82; 110; 122;
130; 149; 151 f.; 152;
1: S. 9;
1—4: S. 151;
2: S. 101;
3: S. 15; 20; 33; 35; 36;
102; 120; 123; 141;
151; 168;
3 f.: S. 10; 15; 128; 175;
5: S. 151 N;
5 f.: S. 149;
6—8: S. 152;
7: S. 9; 151, Tu. N;
8: S. 151, Tu. N;
29: S. 160;
30: S. 125; 130; 161 ff.;
2: S. 130;
3: S. 102; 130;
5: S. 116; 161;
6: S. 126;
7: S. 103 N;
31: S. 95; 123; 149; 152 f.;
1—19: S. 152;
2: S. 2;
5: S. 95;
7: S. 28; 44; 52; 171;
10: S. 28; 101;
10 ff.: S. 100;
12: S. 104;
14: S. 95; 97;
19: S. 28; 44; 96; 171;
19 f.: S. 140;
20—25: S. 152;
21: S. 28; 44;
22 f.: S. 152 f.;
24: S. 116; 153;
32: S. 125; 127; 129;
2: S. 126;
6—10: S. 127;
7: S. 126;
9: S. 52 f.;
34: S. 95; 121; 125; 130;
5: S. 115;
5 ff.: S. 130;
7: S. 114;
8: S. 126;
8 ff.: S. 130;
11: S. 126;
12—19: S. 127;
13 f.: S. 130;
14: S. 45; 171;
17: S. 130;
17—22: S. 126;
22: S. 130;
25: S. 163 f.;
35: S. 43; 95; 98; 102; 106;
123; 173;
2: S. 101;
4: S. 43; 95;
7: S. 43; 95;
10: S. 114;
11: S. 44 N; 103;
12—14: S. 120;
17: S. 43; 56;
19: S. 170; 171;
20: S. 96; 169; 171;
21: S. 169;
23: S. 101; 103;
24: S. 103;
25: S. 169;
36: S. 64; 122; 124;
2: S. 3; 15 (s. 168); 112;
3: S. 168; 169;
4: S. 15; 33; 34; 43 (s. 170);
50; 130; 168; 169; 171;
5: S. 14; 18; 168; 15;
34; 50;
6: S. 33;
10: S. 3;
12: S. 20; 36;
12 f.: S. 20;
13: S. 33; 34; 168; 168;
37: S. 4; 118; 119; 121; 125;
127; 128; 132;
1: S. 132;
4: S. 115;
5—8: S. 128;
7: S. 132;
9: S. 132;
11: S. 116;
12: S. 132;
13: S. 4 N;
14: S. 132;

- 22: S. 169;
 28: S. 132;
 32 f.: S. 128; 132;
 35: S. 132; 172;
 35 f.: S. 128;
 38: S. 132;
 38: S. 42; 95; 98; 123;
 7: S. 114;
 12 f.: S. 104;
 13: S. 95; 171;
 18-22: S. 102;
 19: S. 102 N;
 20: S. 170; 171;
 23: S. 101; 102 N;
 39: S. 123;
 2: S. 123;
 2-4: S. 165;
 9: S. 123;
 10: S. 165;
 11: S. 123;
 40: S. 95; 125; 129;
 5: S. 23; 40 f.; 126; 127;
 171; 175;
 12 ff.: S. 123;
 14: S. 101;
 15: S. 95; 123;
 18: S. 114;
 41: S. 12; 17 ff.; 55; 105;
 122; 123; 162 N; 173;
 5: S. 102;
 6: S. 168;
 7: S. 30; 33; 42; 43; 50;
 51; 171;
 7 f.: S. 30;
 9: S. 54; 168; 169;
 10: S. 104;
 11: S. 3;
 12: S. 173;
 42-43: S. 43; 98; 102; 123;
 42, 4: S. 104;
 7 f.: S. 98 N;
 10 f.: S. 104;
 11: S. 3;
 43, 1: S. 97; 103; 171;
 1-3: S. 102;
 44: S. 97;
 10-7: S. 97;
 24: S. 101; 161;
 27: S. 101;
 46, 6: S. 156;
 47: S. 160;
 48: S. 160;
 49: S. 118; 119; 121; 125;
 127; 128; 132;
 6: S. 128; 132; 168;
 13: S. 132;
 50: S. 160;
 19: S. 170; 171;
 20: S. 170;
 51: S. 142 ff.; 157;
 3 f.: S. 101; 142 ff.;
 6: S. 79;
 8: S. 142 f.; 145;
 9: S. 101; 137; 141; 142;
 143;
 16: S. 142;
 17-18: S. 144;
 20 f.: S. 144; 145; 166;
 52: S. 4; 89; 102; 118; 119;
 121; 122 N; 123; 124;
 154; 173;
 3: S. 21; 95;
 4: S. 171;
 4-6: S. 20; 44;
 5: S. 171;
 6: S. 171;
 9: S. 4; 20 f.; 31;
 11: S. 116;
 53: S. 64; 122;
 2: S. 3; 112;
 5: S. 8; 34; 36;
 54: S. 95; 102; 106; 123; 173;
 2: S. 103;
 3: S. 112;
 5: S. 72; 95; 172;
 55: S. 95; 102; 105; 122;
 173;
 4: S. 5; 6; 15 (s. 168);
 25; 33; 34; 39; 168;
 8: S. 33;
 10: S. 15 (1. 168);
 11: S. 6; 15 (s. 168); 33;
 34; 39; 168;
 12: S. 43 (s. 170); 171;
 13-15: S. 104; 110;
 19: S. 97; 198;
 22: S. 168;
 23: S. 154;
 24: S. 6; 39; 43 (s. 170);
 50; 154; 171;
 56: S. 95; 102; 106; 122;
 3: S. 7 N; 80; 97;
 3-7: S. 5; 7;
 4-5: S. 7 N;
 6: S. 7 N; 14;
 7: S. 7 N;
 8: S. 7; 34; 71; 80;
 97; 166;
 11 f.: S. 7 N;
 57: S. 95; 102; 106; 122 N;
 123; 149; 153;
 5 f.: S. 20; 95; 96;
 6: S. 153;
 6 f.: S. 149;
 7: S. 95; 153;
 12: S. 153;
 58: S. 95; 102; 106; 122 N;
 123; 124; 172 f.;
 2: S. 171; 172; 174;
 4: S. 3; 172; 173;
 4 f.: S. 96;
 4-7: S. 20; 46;
 5-7: S. 20; 22; 172;
 7 ff.: S. 173;
 9: S. 33;
 11: S. 173;
 59: S. 70 Tu. N; 71; 95;
 102; 122;
 2-3: S. 69;
 2-5: S. 8; 67; 132;
 3: S. 6; 16; 33;
 4: S. 70 f.;
 5 f.: S. 101;
 5-8: S. 67 ff.;
 6: S. 15; 16; 33; 71; 80;
 90 N; 97; 166;
 7-8: S. 69;
 8: S. 16; 112;
 9: S. 71; 80; 97; 166;
 13: S. 16; 35; 57; 68; 171;
 15 f.: S. 68;
 60: S. 97;
 10 f.: S. 98;
 13: S. 55;
 61: S. 102; 123; 130;
 3: S. 123;
 4: S. 123;
 7: S. 123;
 62: S. 102; 106; 118; 119;
 121; 123; 149; 153 f.;
 2: S. 153;
 4: S. 95;
 4 f.: S. 154;
 5: S. 123; 169; 171;
 6: S. 153;
 9: S. 153;
 9 f.: S. 149;
 10: S. 154;
 12: S. 153;
 63: S. 41; 82; 98; 102; 123;
 130;
 2-4: S. 140 f.;
 4-6: S. 141;
 10: S. 95;
 10 ff.: S. 141;
 12: S. 41; 140; 171;
 64: S. 102; 122 Tu. N;
 2-6: S. 5; 7; 8; 45; 132;

- 3: S. 20; 33; 34; 80;
 4-6: S. 16; 20;
 5: S. 7 N; 14; 15;
 6: S. 7 N; 15 (s. 168); 112;
 7: S. 7 N;
 9: S. 10;
 65: S. 160; 162 N;
 7-9: S. 56 f.;
 8: S. 56;
 66: S. 125; 128;
 18: S. 120; 122; 128;
 68, 11: S. 113; 114; 115;
 69: S. 95; 100; 102; 123;
 175;
 5: S. 97; 102; 103; 171;
 9: S. 104;
 13: S. 104;
 16: S. 100;
 30: S. 114;
 33: S. 115;
 34: S. 114;
 35-37: S. 166;
 70: S. 102;
 2: S. 101; 123;
 6: S. 114; 123;
 71: S. 95; 102; 123;
 4: S. 124;
 6: S. 130;
 10: S. 123;
 12: S. 101;
 13: S. 95;
 17, 18: S. 130;
 20: S. 123;
 72: S. 116; 117;
 2: S. 115;
 4: S. 115;
 12, 13: S. 115;
 73: S. 118; 119; 121; 125;
 127, 18: S. 116; 168;
 4: S. 127;
 6-11: S. 121;
 11: S. 112;
 15: S. 127;
 16, 17: S. 17;
 74: S. 97; 11;
 3-9: S. 94;
 9: S. 147;
 19: S. 115;
 21: S. 115;
 22: S. 10;
 75, 11: S. 111; 115;
 78, 11: S. 11;
 79: S. 97;
 2: S. 116;
 80: S. 67;
 15: S. 10;
 81: S. 160;
 6: S. 148;
 82: S. 39; 160;
 2-5: S. 46;
 5, 6: S. 115;
 7: S. 173;
 83: S. 77; 97;
 7-9: S. 128;
 84: S. 82; 126;
 85, 9: S. 130;
 86: S. 102; 106; 123; 173;
 11: S. 114;
 2: S. 114 N;
 11: S. 120;
 14: S. 72; 95; 112; 172;
 17: S. 145; 117;
 88, 9: S. 104;
 16: S. 114;
 19: S. 104;
 89: S. 82; 67;
 39-46: S. 97;
 48: S. 55;
 90: S. 97;
 10: S. 35; 122;
 92: S. 125; 128 f.; 160 f.; 163;
 3: S. 30; 33; 122; 128;
 10: S. 30; 33; 122; 129;
 11: S. 120;
 12: S. 129;
 13-16: S. 126;
 93: S. 160;
 94: S. 64; 65; 71; 102;
 122; 166 f.;
 2: S. 20; 71;
 3: S. 93;
 5-6: S. 6;
 7: S. 10; 20; 33; 34;
 30; 71; 130;
 37: S. 60 N;
 7: S. 6; 112;
 8: S. 6; 15 (s. 168); 36; 65;
 8 ff.: S. 89; 163;
 15: S. 63;
 16: S. 6; 20; 33; 34;
 95: 71;
 16 f.: S. 6;
 20: S. 12; 95 H;
 27: S. 20; 22 N; 33; 34;
 95; 71;
 96, 4-5: S. 47;
 101: S. 116;
 7: S. 16; 39; 50; 171;
 7 f.: S. 16;
 8: S. 16; 20; 36; 39; 122;
 102: S. 95; 102; 166;
 1: S. 114;
 2-12: S. 123;
 103: S. 125 f.; 129;
 3: S. 102;
 5: S. 52;
 6: S. 129;
 13-18: S. 126;
 105, 36: S. 31;
 106, 17: S. 169;
 107: S. 163; 173 f.;
 3: S. 174;
 11: S. 174;
 12-22: S. 129;
 17: S. 174;
 20: S. 102;
 25: S. 174;
 41: S. 115;
 108, 13: S. 55;
 109: S. 65 N; 88 N; 95; 99;
 102; 123; 173;
 2: S. 171;
 2 f.: S. 66;
 16: S. 115;
 17: S. 109;
 18: S. 160;
 22: S. 114;
 25: S. 104;
 28: S. 160;
 31: S. 114;
 112: S. 121;
 113-118: S. 160;
 113, 7: S. 115;
 116: S. 125; 129; 161;
 4-6: S. 126;
 10: S. 114; 126;
 15: S. 120;
 16: S. 151;
 118: S. 160;
 119: S. 102; 120 f.; 122;
 21: S. 21; 73 (s. 172);
 121;
 29: S. 171;
 37: S. 50; 51; 171;
 31: S. 73;
 53: S. 169;
 69: S. 171;
 78: S. 169; 171;
 85: S. 73; 171;
 86: S. 171;
 122: S. 73;
 133: S. 33; 73; 122; 171;
 154: S. 103;
 157: S. 97;
 120: S. 45; 102; 122 N;
 123; 165; 173;
 2: S. 171;
 2 f.: S. 20; 96;

3: S. 89: 171;
 4: S. 21;
 121: S. 164;
 122: S. 164;
 123: S. 123: 164;
 4: S. 171;
 124, 3: S. 169;
 125: S. 170: 171;
 5: S. 15: 36: 122;
 127, 1 f.: S. 55;
 130: S. 164: 165;
 131: S. 164: 165;
 132, 1 f.: S. 115;
 133: S. 118;
 138: S. 125: 130;
 6: S. 130: 172;
 7: S. 130: 172;
 7-9: S. 126;
 139: S. 102: 123;
 13 ff.: S. 159;
 19: S. 95;
 20: S. 52 f.: 96: 171;
 140: S. 102: 122 N: 123: 173;
 2-6: S. 191;
 4: S. 22: 66;
 5: S. 65;
 6: S. 71;
 12: S. 66;
 13: S. 114;
 141: S. 102: 122;
 1: S. 101;
 4: S. 3: 30;
 8-10: S. 168;
 9: S. 15: 33: 34;
 9 f.: S. 20;
 142: S. 102: 123;
 4: S. 95: 123;
 5: S. 101;
 8: S. 124;
 143: S. 102: 124: 173;
 3: S. 95;
 12: S. 95;
 144: S. 76: 102: 123;
 8: S. 50: 51: 171;
 10: S. 95;
 11: S. 50: 51: 96: 171;
 145: S. 126 N;
 146: S. 126 N;
 147, 6: S. 115;
 149: S. 115 N: 117;
 1: S. 116;
 2: S. 115;
 3: S. 119;
 9: S. 116;

Sprüche.

1, 27: S. 57;
 6, 12: S. 4: 5: 16: 33;
 35: 54;
 12 f.: S. 36;
 12: 1 f.: S. 132;
 12: 16: S. 231;
 14: S. 15: 22 N;
 15: S. 24;
 10, 10: S. 25: 36;
 29: S. 25: 36;
 12, 21: S. 34: 35;
 21 f.: S. 39;
 17, 4: S. 16: 34: 39;
 19, 28: S. 16 f. u. N: 33: 34;
 35: 68;
 21, 17: S. 36: 38;
 22, 8: S. 35: 36: 58;
 39, 8: S. 52;
 20: S. 56: 38.

Hiob.

3, 8: S. 16;
 4, 8: S. 34: 35: 36: 58;
 5, 6: S. 35;
 6, 23: S. 110: 172;
 7, 3: S. 50;
 10, 3: S. 110;
 16 f.: S. 103;
 11, 11: S. 14: 30: 30: 55;
 14: S. 36;
 15, 20: S. 172;
 21: S. 55;
 24 f.: S. 108;
 27 f.: S. 108;
 33: S. 34: 35: 36;
 16, 8: S. 57: 58;
 9-11: S. 107;
 18, 7: S. 31 N: 35;
 12: S. 31 N: 35;
 15 f.: S. 66;
 14: S. 67;
 19: S. 106 f.;
 2-5: S. 106;
 3: S. 106;
 12: S. 100: 107: 108;
 13: 22: S. 106: 174 f.;
 22: S. 171;
 21, 19: S. 35;
 22, 15: S. 15: 36;
 27, 7: S. 110;
 13: S. 172;
 29: S. 113;

30, 1 ff.: S. 3: 107 ff.;
 12 ff.: S. 107;
 16: S. 108 N: 175;
 17: S. 108 N: 175;
 31, 3: S. 36;
 33, 22: S. 108;
 34, 8: S. 36;
 22: S. 36;
 36: S. 36;
 35, 13: S. 55;
 36: S. 39;
 10: S. 36: 38;
 21: S. 30;
 3: 36: S. 143;
 19: S. 58 N;
 11 f.: S. 711;
 9: S. 31.

Threni.

1, 12: S. 169;
 2, 14: S. 55;
 5: S. 97.

Test. Nephth.

3: S. 73 N.

Tobit.

3, 8: S. 73 N.

I. Makkabäer.

4, 52: S. 163.

Psalmi Salomonis.

2, 33 ff.: S. 121;
 12: S. 121 N;
 13: 15 ff.: S. 121;
 14: S. 121;
 15, 7 ff.: S. 121.

Evang. Mattaei.

12, 43-45: S. 4;
 13: 17 f.: S. 79.

Evang. Lucae.

16, 21: S. 69.

Evang. Johannis.

11, 44: S. 74 N.

Acta.

21, 26: S. 162.

I. Korinthier.

11, 10: S. 73 N;
 12, 2: S. 73 N.

Gedruckt 11. Novbr. 1921.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

GTU Library



3 2400 00537 0576

